۱۲۷۴۸

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب شرح مطارح الاصول

مؤلف علامه حلی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۵۸۳۷

شماره ثبت کتاب ۲۰۷۰۰۲

شرح مفتاح الاصول علامه

فان من شاء وضع باعتبار ملاحظة معنى العام الكلي ابتداء معين بخصوصه ولا شك انه لو لم يذكر
فيتعلق الحرف لا يحصل فرد من افراد الابتداء لا في الذهن ولا في الخارج توضيح ذلك ان الاحتياج
الى ذكر الغير يكون لشيء من امرين احدهما ان يكون اللفظ يحتاج الى الغير لا لقصوره عن
الدلالة بدونه بل لان متعلقه لا يمكن حصوله لا في الخارج ولا في الذهن بدون ذلك الغير الثاني ان
يكون اللفظ محتاجا الى ذكر الغير لا لان معناه يتحقق بدونه في الخارج وفي الذهن ولا
يكون تحققه بدونه ويوضح ذلك ان الاسد في قولنا رايت اسدا يرمي كلما مثلا يمكن لنا تعقل
معناه وتصوره من لفظ الاسد بدون ملاحظة في الكلام فان المتكلم الذي قصد منه معناه
المجازي لا شك انه قبل ذكر الكلام يعقل ذلك المعنى حين التكلم وتصوره اليه والسامع بلا حظ
القرينة فهم منه يحتاج الى ذكر القرينة للدلالة على معناه بالنسبة الى المخاطب والا فيمكن
تحقق معناه المجازي في الذهن والخارج بدون الاحتياج الى الغير وان كل فرد معين مخصوص
من افراد الابتداء والانتهاء مثلا لا يمكن لنا تصوره ولا يحصل في الخارج بدون المتعلق
لان من البديهيات انه لا يمكن تعقل ابتداء الانتهاء الى البصرة وتحققه في الذهن والخارج
الا بلحاظ البصرة وتحققه لان الابتداء الخاص امر نسبتي ولا شك انه لا يمكن تصور النسبة وتحققها الا
بتحقق المنتسبين وذلك واضح لا سترة فيه لا يحوج الى الاستدلال وبرهان ان يحقق لك
فتقول المراد من الدلالة بنفسه هو كون اللفظ بحيث لا يحتاج في الدلالة الى ذكر الغير مع انتفاء
المانع عنه ولا شك ان عدم الدلالة بنفسه في الحرف انما هو لاجل امتناع حصول مدلوله وتعقله
بدون الغير لا لقصوره في الدلالة فانه لو امكن تعقل معناه بدون الغير لكان دالا عليه
لانه مقتضي له ويختلف المقتضي كلو عن المقتضي المانع لا ينافي كونه تاما لا الاقتضاء

ومستقلاً فيه فان النقاد لم يحرق لمانع لا يخرج عن كونه مقتضياً تمام الاقتضاء ومستقلاً
فيه واما المجاز فعدم دلالته على المعنى لكونه قاصر الدلالة في حد ذاته فتأمل في المقام
وتدبر في هذا الاعتراض والجواب انما يستقيم على راي المتأخرين واما القدماء فقد قالوا
على ما حكي ان الحرف وضعت للنسب المطلقة كما سائر الاشارة والضمائر فالواضع
وضع لفظ من للابتداء المطلق كلفظ الابتداء الاسمي وعلى هذا فيكون معنى الحرف
ايضا مستقلا بالمفهومية كمدلول اللفظ الابتداء فيندفع هذا الاعتراض وهل
المستقل في جميع هذا التقدير هو المعنى الكلي او الجزئيات كما في اسماء الاشارة و
الضمائر فيه تردد ومنشاؤه اختلاف كلمات القوم في النقل عنهم والحق ما ذكره
المتأخرون لاجماع النحاة على ان الحرف لا يستقل معناه بالمفهومية ومعناه انه
يحتاج في الدلالة على المعنى الى ذكر متعلقه على ما ذكره المحققون ولو كان موضوعاً
للمعنى الكلي كالاسم والفعل لا يحتاج الى ذلك كما خويد وتحقيق هذا المرام مقام
آخر فمن اراده فليرجع الى المطول وحواشيه فان فيهما ما يشفي العليل ثم اعلم
ان ما ذكر في تعريف الوضع هو المشهور بين العلماء وبهذا جرى ديدنهم في مؤلفاتهم
وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة مطلقاً ومن قال ان المجازات
موضوعة بالوضع النوعي اراد منه هذا المعنى فانه لا شك ان الواضع اذن لنا ان استعمل
اللفظ فيما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي ارتباط في المعنى او في الصورة وان كان
لاحظ في حين الوضع والتعيين ثم انى حى الالفاظ بل قرر لنا اصلاً كلياً يستخرج
منه الالفاظ [illegible] الجزئيات وهو ان كل ما وضع لمعنى لكم ان تستعملوه فيما يناسبه في المعنى او الصورة

المقام الرابع

المقام الرابع في اقسام الوضع اعلم ان الوضع منقسم باعتبار الواضع والموضوع وهو اللفظ والموضوع له وهو
المعنى الذي يوضع اللفظ بازائه والعنوان وهو المعنى الملحوظ حين الوضع الى اقسام اما بالنسبة الى الاول فينقسم الى
اللغوي والشرعي والعرفي كما سيأتي ان شاء الله واما باعتبار الثاني فينقسم الى الشخصي والنوعي بيانه ان الواضع لابد له من تصور
الموضوع بالضرورة اذ لا يمكن تعيين شيء لشيء الا بعد ملاحظتهما اجمالا او تفصيلا فاما ان يلاحظ في حينه لفظا مخصوصا متشخصا بأنه
خاصته لا اختلاف في ماهيته من الالفاظ باعتبار المادة والهيئة بمعنى ان الاختلاف فيهما انما هو باعتبار الزمان والمكان والمتكلم
وغيرها من المشخصات كلفظ زيد انسان وضعوه ازاء معنى خاص او عام يكون هذا وضعاً في تحت جزئيات كثيرة ولاحظ
في حينه نوعا من اللفظ يكون تحته افراد ويكون التمايز بينها بحسب المادة الفم ونحوه او جزئياته للمعنى فعلى الاول يكون الوضع شخصيا
لتشخص الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني يكون الوضع نوعيا لكون الموضوع فيه متصورا بوجه كليه كهيئة المشتق فان الواضع وضعها
او جزئياتها لمعنى قائم به المشتق وكذا المركبات الاسنادية وضعها الواضع للدلالة على نسبة شيء الى ما هو له او لغيره فاعلم
ان الظاهر من كلمات القوم [illegible] نقل ان الموضوع في الوضع النوعي او جزئياتها او خصوصيات النوع وافراده ودونه بل [illegible] لم يمكن
تصورها مفصلة لعدم [illegible] الواضع اياه الا انه لما لاحظها اجمالا او وضع تلك [illegible] ازاء معانيها وان لم يكن كذلك بل يكون الموضوع
النوع دونها لزم ان لا يكون تلك الجزئيات المستعملة في معانيها حقيقة ولا مجازا اذ في المجاز [illegible] لانهم صرحوا بان الاستعمال
الصحيح لا يكون [illegible] اما عدم كونه حقيقة فظاهر لانها استعمال اللفظ في الموضوع له ولا شك انه ح لا تكون تلك الجزئيات موضوعة
بازاء المعنى [illegible] يكون استعمالها فيه استعمالا في الموضوع له بل الموضوع ح هو النوع الذي تحته تلك الجزئيات المتشخصة من افراد
واما عدم كونها مجازا فلان المجاز استعمال في غير الموضوع له لعلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا شك ان معاني تلك الالفاظ على هذا البيت
موضوعة لمعاني ابتداء ليستعمل فيما يناسبه مجازا واذا كان كذلك ظهر ان الموضوع في الوضع النوعي هو افراد النوع دونه و
اما باعتبار الثالث والرابع فينقسم الى خاص وعام بيانه ان المعنى الموضوع له المتصور في حينه اما عام او خاص وعلى الاول اما ان يضع اللفظ
بازائه ذلك المتصور او بازاء جزئياته ولكن يلاحظه بملاحظته اجمالا لعدم امكان الوضع بدون تصور الموضوع له كما مر
المستترة فيه فالاقسام المتصورة هنا بحكم العقل اربعة الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له كذلك [illegible] كالاعلام

ان يكون الوضع عاما والموضوع كذلك ايضا كما في اسماء الاجناس والنكرات الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وهذا
القسم منه قد وقع الاختلاف بين المتاخرين والقدماء من ائمة العرب والاصول في ثبوته فذهب المتاخرون الى ثبوته وجعلوا
وضع اسماء الاشارة والضماير والموصولات من هذا القسم وذهب القدماء الى ان هذا النوع من الوضع غير موجود وجعلوا وضع اسماء الاشارة
وغيرها مما ذكره من القسم الثاني دونه قالوا ان الواضع وضع هذا المشار اليه المذكر مثلا بازاء كل واحد واحد من افراده وانا للمتكلم وحده
وكذا غيرها وضع للمعنى العام لا للجزئيات بحجة الاول وجوه الاول انها لو كانت موضوعة للمعنى الكلي لصح استعمالها فيه
لان المصحح له اما الوضع او العلاقة فان قلنا مع انها موضوعة للمعنى الكلي لكان الوضع الذي هو من اقوى المصححين موجودا
فلا بد من صحة ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه وهذا ويراد به مشار اليه المذكر لا بعينه مع انا نقطع بعدم صحة هذا الثاني
انها لو كانت موضوعة لابل المعنى العام لكانت الضماير واسماء الاشارة والموصولات وغيرها مجازات لا حقايق لو
لو كانت كذلك لما اختلفت ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاج من قال بعدم الاستلزام ان يتمسك لاثبات
مدعاه بامثلة نادرة كالرحمان وغيره بل الاولى التمسك بهذه الاسماء الكثيرة فالعدول عنها الى ايراد غيرها من
الامثلة النادرة قرينة على عدم كونها موضوعة لتلك المعاني الكلية الثالث انها لو كانت موضوعة لتلك المفاهيم الكلية
لكان المفهوم منها اولا وبالذات هذه المعاني الكلية لان الوضع سبب مستقل لفهم المعنى عند سماع اللفظ الموضوع
وتخلف المسبب عن السبب ح محال انا نرى خلاف هذا فانه لا يتبادر منها اولا وبالذات هذه المعاني الكلية بل ولا
تخطر بالبال اصلا بل يتبادر اولا وبالذات منها تلك الجزئيات وهو من علامة الحقيقة الرابع انه لو صح ما ذكروه
من عدم ثبوت هذا القسم من الوضع لكان معنى الحرف والاسم واحدا فان معنى من والى وعلى ح هو الابتداء والانتهاء
والاستعلاء كلفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء وغيرها فان النحاة صرحوا ان معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية
ولا يصح لان يحكم عليه وبه بخلاف الاسم فان معناه مستقل بالمفهومية ويصح لان يحكم به وعليه وشاع وذاع منهم
هذا الكلام حتى خرق الاجماع وعرفه المخدرات في الحجال وقولهم حجة ويمكن المناقشة في جميع اما في الاول
فبوجهين الاول انا نمنع ان الوضع يستلزم صحة الاستعمال مطلقا بل انه يصح الاستعمال لو لم ياذن الواضع في عدم

صحته وفي المقام يمكن ان يق ان الواضع وضعها للمعنى العام لكن شرط ان لا يستعمل الا في الخصوصيات التي تكون من افراد
هذا المعنى العام كما قال به القدماء على ما حكي وعلى هذا فلا يمكن القول بانها لو وضعت للمعنى الكلي لصح استعمالها فيه بمجرد
الوضع لانه مقتض لصحة الاستعمال ما لم يوجد مانع فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي على ما تقرر فتم ولهذا لا يشك ان
لفظ المشترك وضع لمعنيين على انه لا يصح الاستعمال فيهما عند من لم يجوز ذلك في الوضع لا يستلزم صحة الاستعمال بوجه
فتم هذا الثاني انا لا نسلم عدم صحة الاستعمال في المعنى الكلي بل نقول يجوز ان يطلق لفظ هذا مثلا على الفرد المشار اليه
باعتبار المعنى الكلي ويريد الخصوصية من الخارج على ما ذكروه في بيان صحة اطلاق الكلي على الفرد بعنوان الحقيقة
ولا نعني من هذا الصحة وعرفا وان منع المنع عرفا فهذا لا يستلزم المنع لغة لان الكلام الاتفاق على ان الرحمن موضوع
لمعنى في اللغة وهو كذلك الافعال المسلوبة عن الزمان كنعم وعسى واخواتها مع انه لا يصح استعماله في المعنى اللغوي شرعا وعرفا
فان قيل المنع ظاهر فكيف نقول هناك انهم بلا تفاوت فتم واما في الثاني فيمكن ان هذا ليس الا مجرد الاستبعاد
ومجرده لا يثبت المدعى اصلا ويمكن منع الملازمة المذكورة لانها انما تتم لو كان المقصود من تلك الالفاظ في الاستعمال
نفس الخصوصيات لا غير ويمكن منع ذلك لانه يحتمل ان يكون هذه الالفاظ تستعمل في الاطلاقات في معانيها الكلية
ويراد من الخارج الخصوصية كما هو طريق استعمال الكلي في الجزئيات بالطريق الذي المعروف لا بطريق الحقيقة ولعل
عدم تمسك القائلين بعدم استلزام المجاز الحقيقة بتلك الالفاظ لاثبات المدعى لاعتقادهم ان هذه
الالفاظ موضوعة للمعنى الكلي وان استعملت في الجزئيات بالطريق الذي ذكرنا لا بعنوان المجاز والله يحتمل
ان يكون عدم الاستدلال بهذه الالفاظ لاجل اثبات المدعى انما هو لاجل عدم تسليم الخصم فلذلك لاجل ان مذهبه ان
هذه الالفاظ موضوعات للجزئيات دون المفاهيم الكلية وبمجرد عن اثبات ان الموضوع له فيها هو
المفهوم الكلي وعليه فلا يمكن الاستدلال بها لاثبات المدعى لانه في عدم استلزام المجاز الحقيقة لان ما يستدل به
على المدعى لا بد من ان يكون من مسلمات الخصم حتى يمكن ان يستدل به عليه والا فلا يمكن الاستدلال ولاجل
هذا عدل عن هذه مع كثرتها الى الامثلة النادرة كالرحمن والافعال المسلوبة عن الزمان وغيرها واما في الثالث

فيمتنع الملازمة اتم وان عدم السبق الى الذهن امارة المجاز لانا نرى ان المطلق الذي لبعض افراده شايع يتبادر عند
الاطلاق منه هذا والا يتبادر المعنى المشترك بينهما وكذلك المجاز المشهور يتبادر الى الذهن معناه مع ان اللفظ ليس حقيقة
او مجاز فيه وحده وح فيجوز ان يكون عدم تبادر معنى الكل منه لاجل شيوع استعماله في جزئياته دونه ويتبادر الى
الى الذهن لاجل الشيوع الذي هو كالقرينة الصارفة عن الحقيقة لا لاجل الوضع هذا ويمكن المناقشة فيه بانا
نمنع نعم عدم سبق المعنى الكلي عند سماع لفظ المطلق الذي لبعض افراده شايع من نفس اللفظ بل لا شك انه
يتبادر منه اولا وبالذات المعنى الكلي وينتقل الذهن الى الفرد الشايع لاجل شيوعه والا لزم ان يكون حقيقة
فيه بل لا تامل لوجود علامة الحقيقة وهو التبادر وح فان ثبت ان معناه في اللغة بخلاف [illegible] وفي
عرفهم فحكمهم بكونه منقولا [illegible] فحكمهم بان هذا معناه لغة وكذا القول في المجاز المشهور وان
سلم انه يتبادر المعنى عندهما من نفس اللفظ فنقول لما ثبت ان اكثر المشايخ [illegible] الى الذهن كذلك المعنى
الحقيقي فلذا الحكم بان المتبادر الى الذهن في هذه الالفاظ هي المعنى الحقيقي [illegible] للاستقراء ولا نسلم ان المتبادر
في هذه الالفاظ من نفس اللفظ هو الافراد الخاصة دون المعنى العام فيكون حقيقة فيها للعلية المذكورة
[illegible] بل [illegible] يتبادر الفرد الشايع في المطلق والمجاز المشهور [illegible] اللفظ ان لا يكون [illegible]
الصارفة [illegible] بالمعنى الحقيقي [illegible] وهو حجة وانا في
[illegible] ان اللازم [illegible] ان معنى الحرف والاسم والفعل والقول
بان معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية ومعنى الاسم مستقل [illegible] فلا يرد النقض
عليهم [illegible] وعدم [illegible] عليه [illegible] الاسماء [illegible] عدم استقلال معناه بالمفهومية لمنع التلازم
بينهما [illegible] وقوع [illegible] يتوقف على الادلة [illegible] عند استقراء كلمات العرب
[illegible] كلمات العرب [illegible] وقوع الحرف في كلامهم محكوما عليه [illegible] ذلك يدل على عدم الاذن
[illegible] الاستقلال [illegible] الاحكام الا

ان الاسم

ان الاسم والفعل معناهما مستقل مع ان [illegible] لا يوجد في الاحكام [illegible] من نص الواضع انه يكون معناه
مستقلا بالمفهومية يقع مبتدا او خبرا او لا يمكن [illegible] كما ذكره [illegible] ويمكن ان يكون اثبات هذا وجه الثاني
الضعف وجوه الاول [illegible] اهل اللغة فانهم صرحوا بان [illegible] المذكورة [illegible] للابتداء [illegible]
غير ذلك من الاسماء والحروف [illegible] عن الوضع [illegible] انها لو كانت موضوعة [illegible]
لزم [illegible] الاشياء [illegible] المعنى [illegible] بان [illegible] الواضع لا يعلم ان [illegible] المعنى
[illegible] وضع اللفظ بازائه [illegible] الوضع لغير المعلوم قطعا [illegible] فلا يمكن [illegible]
الذهن [illegible] انها لو كانت موضوعة [illegible] لكانت مشتركة
المعنى [illegible] المشترك والحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول [illegible] وجل
في [illegible] اقسام [illegible] ولمناقشة في الجميع اما في الاول فيما اشار اليه صاحب المفتاح [illegible] ان
المراد من قولهم ان هذا [illegible] المصداق [illegible] المفهوم [illegible] يكون الموضوع كليا [illegible] ان
اختياره [illegible] قوله [illegible] لقول النحاة [illegible] وان كان [illegible] الظاهر [illegible] بحسب
[illegible] الدليل [illegible] واما في الثاني فيمنع الملازمة ان اراد من تصور الموضوع له في حينه تصوره تفصيلا بل
[illegible] ولو بعنوان [illegible] الاجمال كاف وضع [illegible] ان ارادوا منه تصوره ولو
بعنوان الاجمال في ضمن الكلي الذي الموضوع له يكون من افراده واما في الثالث فيمنع [illegible] الاقسام [illegible]
بل هو داخل في المشترك وفرد من افراده اذ لا يشترط في المشترك ان يكون وضع لمعنيين او ازيد في زمانين
او ازمنة متعددة بل هو اعم من ان يكون وضع لمعنيين او ازيد بوضع واحد دفعة او باوضاع متعددة في
ازمنة كذلك قال [illegible] بعد كلام له في رد من قال ان المشترك يشترط فيه ان لا يوضع لمعنييه دفعة
في زمان واحد [illegible] ان وضع لمعنيين وضعا اولا وسواء كان الزمان واحدا او متعددا وسواء كان
الواضع واحدا او اكثر فهو المشترك ولا يخفى ان كلامه صريح في انه لا يشترط فيه ان يكون وضع لمعنيين في

وجه بل اذ وقد كما قاله الفاضل وح فلا يلزم خروج هذه الالفاظ عما نحن فيه والالفاظ المتكثرة المعنى فيه نعم ما
ذكروه الفاير ولو كان الشرطية المشترك ان لا يكون بين معانيه مشاركة في قدر مشترك بينهما كهذه الالفاظ
ولكن ما ثبت هذا الاشتراط ولا صرح به احد من العلماء الذين حضرني كتبهم اذا عرفت هذا فالمختار هو قول
المتاخرين لما ذكر من التبادر فانه لا شك في انه عند اطلاق هذه الالفاظ يتبادر منها شخص المشار اليه الكلية
وهو من علامة الحقيقة الرابع ان يكون الوضع خاص والموضوع له عاما وهو غير متحقق اجماعا لانه لا بد من
تصور الموضوع له حينه اجمالا او تفصيلا ولا يكفي تصور الكلي في حكم الجزئي كما لا يخفى كذا قيل
فيما يفصل به بينهما يعرف تميز كل واحد من الحقيقة والمجاز عن الآخر بوجوه الاول بتنصيص اهل اللغة وهذا يكون
بثلثة اوجه الاول ما اشار اليه المصنف من التصريح بان هذا حقيقة وذلك مجاز والثاني ان يذكر حديهما والثالث
ان يذكر خواصهما بالوافق هذا يحتاج في استعماله في هذا المعنى الى ملاحظة العلاقة ولا نفهم منه الا ما قصد الا بالقرينة
بالقرينة فهذا دليل المجاز وخلافه دليل على الحقيقة الثاني التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن بدون قرينة
حقيقة او تقديرا وهذا الفه علامة الحقيقة ولا احد في هذا مخالف من الاصحاب بل الظاهر اجماعهم على ذلك وبيانه
انا اذا راينا انه يتبادر هذا المعنى الى ذهن المتحاورين ونعلم انه يسبق هذا عند سماع اللفظ دون غيره يحتاج الى
علة لانه حادث وكل حادث يحتاج الى مؤثر ولان سبق هذا دون غيره لو لم يكن لعلة يلزم الترجيح من غير مرجح
وهو باطل وتلك اما لكون هذا المعنى موضوعا له لهذا اللفظ او لاجل المناسبة الذاتية بين هذا اللفظ والمعنى
او لاجل القرينة المقرونة التي تفهم بواسطتها منه هذا المعنى ولا شك ان الثاني باطل والثالث لا يمكن القول
به لان المفروض عدم القرينة وح فتعين ان يكون من جهة الاول وهو من خواص لفظ الموضوع للمعنى لانه كلما
اطلق يفهم منه هذا المعنى على ما مر جوابه ولا شك ان في هذا المقام اذا اطلق يفهم منه المعنى بلا قرينة فيكون فيه حقيقة لا
وجها لصحة بدل على وجود المخصوص وعن ثم بوجوه الاول ان اللفظ المشترك لا يفهم منه المعنيان عند الاطلاق
لتردد الذهن بينهما بحيث لم يسبق الى الذهن احدهما مع انه حقيقة فيهما بلا خلاف الثاني المجاز المشهور يتبادر الى الذهن

ولیس اللفظ

ولیس اللفظ حقیقة فیهما بل [illegible] الثالث ان المفاهیم کمفهوم الشرط الذی یتبادر [illegible] لیس [illegible]
ولیس اللفظ فیه حقیقة فیهما بل فی المنطوق وکذلک المطلق الذی یتبادر منه بعض الافراد بسبب شیوعه [illegible] فانه لیس
بحقیقة فیه وکذلک المعنی المتضمن والالتزام یتبادر الی الذهن عند سماع اللفظ ولیس بحقیقة فیهما الرابع قیل ان فهم المعنی
من اللفظ یحتاج الی العلم بالوضع بالضرورة لما قلنا من ان دلالة الالفاظ لیست بذاتیة فلو توقف العلم بالوضع علیه
یلزم الدور وهو باطل ویمکن الجواب عن الاول بانا لا نسلم انه لا یسبق المعنی فی هذا المقام الی الذهن من حیث کونهما مرادا
واین الدلالة من الارادة ولا انهما لا یحضران فی ذهننا عند السماع اصلا نعم هذا انما یدل على قول من قال بان تبادر المعنی من
حیث کونه مرادا علامة لا المطلق والاعتبار باطل ویمکن الجواب عن هذا ایضا بان التبادر من علامة الحقیقة وخواصه و
خاصة الشیء لا یلزم ان یکون مطردة یعنی اذ کلما وجد ذلک الشیء توجد فیه تلک الا تری ان المشی من خواص الحیوان
وعلامته مع انه قد وجد الاسم ولا یوجد وکذا غیره من الخواص ولخص بعض المحققین من ذلک الی ذلک عدم التبادر فیه الغیر
علامة الحقیقة لا التبادر وهو لا شک ان المشترک لا یتبادر غیر معنییه من اللفظ وان لم یتبادر الیه واما عن الثانی فلجاز
الکلام ان یمنع الحالی بان المشترک لا یتبادر غیر معنییه من اللفظ ویفهم منه معناه عند سماعه ولا یصح الا سلبه عنه بل
اذا اطلق اللفظ یتبادر منه المعنی المجازی الی الذهن کالحقیقی او یتبادر هو دون المعنی الحقیقی على اختلاف المذهبین فی
تفسیره فلا شک ان اللفظ حقیقة فیه عرفا بلا تامل لوجود علامة الحقیقة وهی التبادر وعدم صحة السلب فی
ان لم یبلغ الی هذا الحد بل اما ان یتبادر هو دون غیره الی الذهن بالنظر الی الشهرة لا نفس اللفظ او یتساوی مع المعنی
الحقیقی فی التبادر لکن تبادره من حیث ملاحظة الشهرة بمعنی انا مع قطع النظر عنه لا نفهم ولا یصح سلب اللفظ
عنه من حیث انه مع قطع النظر عنه فی التبادر لیس من نفس اللفظ بل من الشهرة وح فلا یرد النقض لان التبادر
الذی جعلناه علامة الحقیقة هو التبادر الناشی من نفس اللفظ مع قطع النظر عن شیء آخر لا مطلق وهذا التبادر
لیس من نفس اللفظ ولذا قال المشهور الذی فسره المجاز المشهور بان الاول انه یحتاج الی القرینة کالمجازات الاخر
ولا تفاوت بینهما الا فی انهما یفهمان منهما المعنی المجازی من اللفظ بل کتب ح فی دلالة علیه الا القرینة الا ان
الفرق بینهما ان القرینة فیهم وهی الشهرة موجودة فلذا نفهم من اللفظ وبدون ملاحظتها لا یفهم اصلا وح

... حقيقة في المعنى المجازي بل لا بد ان فهم المعنى الا ...
مقرونا بعقد قرينة المجاز قطعا فلابد ان تكون لا يفهم من قولنا اسد يرمي معناه الاصلي بل يحتاج في دلالته على ذلك
للاعلى ... الشهرة للاعتبة غير منفكة عنه كان المحل على خلاف ما يقتضيه ... الى ذكر القرينة الصارفة
والحاصل ان المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى المجازي من نفس اللفظ مع قطع النظر عن الشهرة ولا يصح سلبه عنه
فلا شك انه حقيقة فيه ... بل وان كان فهم المعنى لا جله وبملاحظته كان فهم الرجل الشجاع من الاسد بواسطتها ... فلا
يرد النقض اصلا لما قلنا ان التبادر الذي من نفس اللفظ مع قطع النظر عن شيء آخر علامة الحقيقة لا مطلقا وههنا ليس كذلك
لان هذا يحتاج مع الالتفات الى الشهرة فان قيل ما ذكرت وان كان يرفع النقض وبه يندفع البحث الى الآخر لا يتم
لنا شيئا لانه من سمع اللفظ من اهل الاصطلاح الذي اردنا ان نعرف للمعنى الحقيقي في محاوراتهم وجدنا انه يتبادر
منه المعنى ... عندهم فلا نعلم ان فهم هذا المعنى من اللفظ مع قطع النظر عن غيره او من جهة الاشتهار والغلبة
وكذا المجازات المختلفة عند بعضهم عند اطلاق اللفظ معنى فلا نعلم ان سبق هذا المعنى الى الذهن من جهة الشهرة والغلبة
او من نفس اللفظ وح فلا يمكن به معرفة المعنى الحقيقي وتعيين المعنى المجازي قلت ... لكن لا رأينا ان اغلب
ما يتبادر الى الذهن هو المعنى الحقيقي لا المجازي اذ المجاز المشهور قليل ... بل قال بعض المحققين بعدمه وح فنعلم ان التبادر
انما هو من جهة نفس اللفظ لا غير لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما عن الثالث فبانا ان قلنا ان دلالة اللفظ على معناه
من قبيل الدلالة الوضعية بمعنى ان الواضع وضع اللفظ لافادة المنطوق والمفهوم والمنطوق لغة كما يظهر من كلام
بعضهم فلا اعتراض ... وان قلنا ان فهمها ليس من نفس اللفظ بل العقل يفهم انها مقصودة المتكلم بواسطة ان
الاتيان بالشرط ونحوه لا بد ان يكون لاجل فائدة واظهر الفوائد المراد ان حكم المسكوت عنه غير حكم المذكور كما اختاره
بعض المحققين فلا يرد نقض على القاعدة لان تبادر المعنى الى الذهن ليس من نفس اللفظ بل بواسطة العقل وان قلنا
ان دلالة اللفظ عليهما من قبيل دلالة الالتزام الوضعية بمعنى ان المفهوم لازم للمعنى الموضوع له كما هو مذهب الوضع
هو المختار كما سيجيء تحقيقه انشاء الله فنقول ان معنى الالتزام ... الدال عليه هو العقل ايضا لا اللفظ بل الذهن

يعقل

يعقل اولا الى المعنى الموضوع له وبعد تصوره ذلك ينتقل الى المعنى اللازم بواسطة ثبوت الملازمة بينهما كما لا يخفى وهذا اعتراض قديم
وانه المعنى الذي يتبادر منه بعض الافراد بواسطة شيوعه واشتهاره وكثرة تداوله فلا شك ان فهم المعنى المتبادر ليس من
نفس اللفظ بل بقرينة الغلبة كالمجاز المشهور لما قررنا وتبينها والذي قلنا انه علامة الحقيقة هو تبادره من نفس اللفظ
للمطابقة اما المعنى التضمني والالتزامي فلا يتصور ... من نفس اللفظ بدون ... الى اللفظ انما يفهم ... وبالذات
المعنى المطابقي لا غيره وبعده فهم ... من نفس اللفظ يحصل العقل الجزء واللازم ولذا جعلوا المحققين من العلماء دلالة الالتزام
والتضمن من دلالة العقل وجعل بعضهم ... الدلالتين من الدلالة اللفظية نوع تسامح لانه لما صار اللفظ سببا
لفهم الكل والملزوم الذي صار سببا لفهم الجزء واللازم فكان اللفظ هو الدال حقيقة هذا ان قلنا ان مطلق التبادر
هو علامة الحقيقة وان قلنا ان التبادر والمعنى من حيث كونه مرادا علامة لها كما ذكره بعض المحققين فلا يرد ح ايضا
انهما ليسا مرادين من حيث الخصوص ولكن هذا يستقيم بالنسبة الى ما عدا المفهوم في الالتزامية لا بالنسبة
اليها فانها مقصودة ومرادة من اللفظ ... وعن الرابع بالمنع من الدور لانه ليس المراد ان التبادر عند العالم بالوضع
علامة الحقيقة بعنوان ... ح يستدل بالتبادر عنده على ان اللفظ موضوع لما يتبادر حتى يرد ما ذكره المورد بل
هذا غافل عن الكلام ... بل المراد ان الجاهل بالوضع اذا اراد ان يعرف المعنى الحقيقي يرجع الى الجاعة العالمين بالوضع من المخاطبين
بهذا اللفظ في محاوراتهم فان وجدانه كلما اطلق اللفظ عندهم يتبادر عندهم هذا المعنى ويفهمونه منه من دون قرينة فيعلم
ان اللفظ حقيقة فيه في الاصطلاح للتبادر وفهم التبادر المعنى عند العالم بالوضع يعرف الجاهل ان اللفظ موضوع لهذا
المعنى عند اهل الاصطلاح وبهذا علاوة ... وعدم التبادر علامة المجاز لانه يتنقض هذا بالمشترك فانه لا يتبادر معناه
مع انه حقيقة فيه والمجاز المشهور والمطلق الذي يتبادر منه الفرد الشايع لانا نقول الجواب عن الاول انا لا نم ان المشترك لا
يتبادر منه كل معنييه مثلا بل لا شك انه يتبادر منه معناه بلا تامل والالتزام يكلف المدلول عن الدال نعم لا يتبادر منه
المعنى من حيث كونه مرادا وايضا الدلالة من الارادة وعن الثاني والثالث انه لا شك ان عدم التبادر هنا من اجل القرينة
الدالة على المعنى الحقيقي المعينة للمعنى المجازي وهي الشهرة والغلبة وعدم التبادر الذي هو علامة المجاز هو ما لا يكون

اي منع والا فلا شك ان لفظ الاسد مع اقترانه بالقرينة المانعة لا يتبادر منه المعنى الحقيقي بل يتبادر المعنى المجازي
فان قلنا ان مطلق التبادر علامة الحقيقة وان قلت ان تبادره من حيث كونه مرادا علامة الحقيقة فينبغي ان يجعل تبادر الغير
علامة للمجاز والا لا ينتقض بالمشترك بلا تامل ويمكن ان يجاب عما اورده من النقض بالمشترك وكره الخ بان عدم التبادر علامة
المجاز فيما اذا لم يدل دليل اقوى منه على خلاف مقتضاه ومن نص الواضع ونحوه والا فلا يكون علامة نحو لان الاضعف لا يعارض
الاقوى وعلى تقدير تسليم النقض المذكور فلا يسقط اثر هذه العلامة بالكلية لانه اذا كان اكثر ما لا يتبادر ثبت من الخارج انه
المعنى المجازي فيحمل ما لا يتبادر والمشكوك فيه بالاعم الاغلب الثالث عدم صحة السلب فانه علامة الحقيقة يعني اذا رأينا
انه اطلق لفظ على شيء ولم يصح سلبه عنه باعتبار معناه لغة او عرفا فذلك علامة الحقيقة مثل اذا رأينا اطلاق الاسد
على الحيوان المفترس ورأينا انه لا يصح ان يقال انه ليس باسد فهذا علامة ان لفظ الاسد موضوع له والثاني صحة سلبه عنه وعكسه
علامة لعكسه يعني انه اذا رأينا اطلاق الحمار على البليد ورأينا انه يصح سلبه عنه لغة وعرفا فهذا علامة ان لفظ الحمار
استعمل فيه مجازا والا لما صح سلبه عنه واعترض بوجوه الاول ان عدم صحة السلب عما استعمل فيه اللفظ انما يعلم اذا علم انه معنى
حقيقي له والا فالمعنى المجازي يصح سلبه عنه قطعا فلو توقف العلم بالمعنى الحقيقي على عدم صحة السلب والعلم به لزم الدور
وهو توقف الشيء على نفسه وهكذا قطعا وكذا يرد على علامة المجاز ايضا لان صحة السلب انما هو سلب جميع المعاني
الحقيقية والا فالمعنى المجازي لم يصح سلبه عما استعمل فيه اللفظ وسلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد اذ يجوز سلب بعض
المعاني المشترك عن بعض مثلا يصح ان يقال الحيض ليس بقرء اذا اريد منه النقاء فلا يعرف صحة السلب الا اذا علم كون
ما استعمل فيه اللفظ ليس شيئا من المعاني الحقيقية وذلك يتوقف على العلم بكونه فيما استعمل فيه مجازا فاثبات كونه فيه مجازا
بصحة السلب عنه دور والثاني انه لا يصح سلب الكلي عن جزئياته كالانسان عن زيد ولا سلب الكل عن الجزء
في بعض الاوقات كالانسان عن الناطق ولا سلب الملزوم عن اللازم كالانسان عن الكاتب او الضاحك مع انه ليس
حقيقة فيه الثالث انه ربما كان اللفظ في اللغة وضع لشيء واستعمل في العرف في شيء آخر الى ان صار بحيث لا يصح
سلبه عنه ويصح سلبه عن المعنى اللغوي مع انه فيه حقيقة لا مجاز ويمكن الجواب عن الاول بان المراد ان عدم صحة السلب

بالنسبة

بالنسبة الى من هو عالم بالوضع علامة ليعرف بها الحقيقة اي المعنى الحقيقي يعني اذا اراد جاهل بالوضع استكشاف كون اللفظ حقيقة
في هذا المعنى او مجازا في اصطلاح يقع به التخاطب الفه الى اهل ذلك الاصطلاح فان رأى منهم عدم صحة سلب اللفظ عما استعمل فيه
في محاوراتهم علم ان اللفظ حقيقة فيه عندهم وان رأى انه يصح سلبه عما استعمل فيه علم كونه مجازا فيه مثلا اذا اراد ان يعرف ان
اطلاق الحمار على البليد اهو من باب الحقيقة ام المجاز فان رأى انهم يجوزون سلب الحمار عنه علم ان اطلاقه عليه من باب المجاز
وان علم عدم صحته وذلك علم ان الاطلاق عليه بعنوان الحقيقة وكذا نقول في صحة السلب وعلى هذا فلا دور اصلا كما حقق في شرح
التبادر واجاب العضدي عن ذلك بجواب آخر وهو ان سلب بعض المعاني الحقيقية كافية في الدلالة على المجاز اذ لو كان
حقيقة فيما استعمل فيه الذي سلب عنه بعض المعاني الحقيقية يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثاني ان الدور انما يلزم
اذا اطلق اللفظ بمعنى ولم يدر انه حقيقة ام مجاز واما اذا علم معنى حقيقي ولم يعلم ايها المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي ويمكن ان يجاب عن الاول بانه بعدما امكن دفع الدور في علامة المجاز
بما ذكر انا ان لا نعلم بعض المعاني الحقيقية بامارة اخرى ونصح فيصح سلبه عما استعمل فيه اللفظ يعلم كونه فيه مجازا
والا لزم الاشتراك واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع بهذا اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة السلب الا بعد العلم بكون
ما استعمل فيه اللفظ معنى حقيقيا والمفروض حصول العلم بكونه كذا من عدم صحة السلب كذا ذكره بعض المحققين
ايضا ودفع الثاني بان الكلام في انها علامتان يعرف بهما الحقيقة والمجاز كالتبادر وعكسه والا فمعرفة المعنى
المجازي لا يتوقف عليهما لانه ان امكن الحمل على المعنى الحقيقي بان لم يكن اللفظ مقرونا بالقرينة المعاندة فيحمل عليه بلا
تامل لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان كان مقرونا بها فيحمل على المعنى المجازي ولا يحتاج فهم المراد الى شيء منهما قطعا
وايضا لو كان المراد هذا فلا وجه لتخصيص هاتين الامارتين بالذكر بل يجب ان تعد كل قرينة تعين المراد علامة
وايضا على هذا فلا وجه لتخصيص صحة السلب بالمجاز لان عدم صحة سلب المعنى المجازي عما استعمل فيه اللفظ حينئذ علامة
ارادة المعنى المجازي منه ايضا وكذا صحة سلب المعنى المجازي علامة لارادة الحقيقة كما لا يخفى على المتامل ونعم ما قال
بعض المحققين في حاشيته على شرح العضدي بعد قول الشارح وتوجيهه الخ وانت خبير بان هذا التوجيه

لايزداد الا انفصلا عنه المداد ولم يكن للانفصال الا تكثير السواد اذ مثل هذا جار في جميع القرائن المجازية انتهى ودفع الثاني بان المراد صحة السلب
صحته باعتبار رجل النبي بمعنى نفسه لا باعتبار رجله على ما هو مقابل له بيان ذلك ان صحة سلب اللفظ باعتبار معناه عما يستعمل فيه اللفظ
يكون بطريق اليقين اعني هذا ان يصح سلبه عنه باعتبار رجل النبي على ما هو مقابل له كما في قولك ما بيت ساكنا اذا اردت به الرجل
الشجاع فانه يصح ان تقول المتكلم من الاسد في هذا الاطلاق ليس مما يصدق عليه الاسد حقيقة ولا يكون فردا من افراده والذي ان
يصح سلبه عنه باعتبار رجل النبي بمعنى نفسه ان يقال في المثال المفروض المعنى المراد لا سيما في هذا الاطلاق ليس هو اعلى الا
ونفسه حقيقة ولا انكان ان عدم صحة سلب الكل عن الجزء والكلي عن الجزئي والملزوم على اللازم انما هو باعتبار الاول واما باعتبار الثاني
فيصح السلب قطعا لانه يصح ان يقال المعنى المراد من زيد ليس بعين الانسان ذاتا ومفهوما وان لم يصح ان يقال المعنى المراد
من زيد ليس مما يصدق عليه الانسان ولا يكون فردا من افراده وكذا البواقي وكان المباحث حمله على المعنى الاول كما اورد
ما اورد واما الجواب عن الثالث فيظهر بادنى تامل فلا احتاج الى التعرض له الكل لعدم الاطراد وهو كون المعنى الذي لاجل
جواز الاستعمال في موضع مجوزا له في كل ما يحقق ركنه في ذلك المعنى كالضرب مثلا فانه لما صح اطلاقه على زيد بقرينة كذا صح اطلاقه
على كل ضارب اذ لكل ابن بلا تفاوت قيل انه علامة الحقيقة وفيه نظر لان المجاز قد يطرد ايضا في العلاقة في كل موضوع وجد
المعنى الذي صح لاجله الاستعمال كالاسد فانه لما صح اطلاقه على زيد باعتبار شجاعته كذا صح اطلاقه على كل شجاع اذ لم لا
يشترط في المجاز النقل حتى يتوقف الاستعمال مجازا على النقل بل يكفي مجرد وجود العلاقة في صحة الاستعمال وح فلا يطرد
اه فيكون الاطراد علامة الحقيقة لانا نقول اولا لا نمنع ذلك بل لا يشترط على ما يجيء التحقيق وثانيا ان القائل
باشتراط النقل لم يذهب الى ان الكل انه لا بد من نقل الاشخاص بمعنى انه لا بد في كل شخص اللفظ بكلا والمعنى و
لزم انسداد باب المجاز بالكلية بل الظاهر ان هذا خالف للبداهة والضرورة بل يقول بوجوب نقل النوع اي نوع العلاقة
والمعنى يعني انه لا بد في اطلاق الاسد على الشجاع من استعمال الواضع هذا اللفظ على هذا وكذا لا يجوز ان يطلق لفظ آخر
لتلك العلاقة على الشجاع بل لا بد من الاقتصار على نقل الواضع وح فيعود المحذور المذكور لانه يصح اطلاق لفظ الاسد
على كل شجاع فيطرد مع انه ليس بحقيقة وعكسه علامة لعكسه يعني ان عدم الاطراد وهو ان يستعمل لفظ في



سورة بعلاقة ولا يستعمل هو او لفظ في غيره مع وجود تلك العلاقة هناك ايضا كالنخلة فانه يطلق على الانسان لمشابهته لها
في الطول ولا تطلق على الجدار مع وجود ما صح لاجله الاستعمال وهو العلاقة فيه ايضا وكذا لفظ القرية جاز اطلاقه على اهلها
باعتبار المحلية ولا يجوز ان يطلق البساط على اهله مع وجود هذه العلاقة فيه علامة المجاز وقد اورد عليه بان الحقيقة قد لا يطرد
ايضا كالسخي فانه يطلق على زيد لجوده ولا يطلق على الله تعالى مع وجود هذا المعنى فيه ايضا وكذا الفاضل يطلق على زيد باعتبار علمه
ولا يطلق عليه تعالى مع وجود هذا المعنى [illegible] واجيب عن ذلك بان المنع انما شرعي ان قلنا انهما وضعا لمطلق الجواد ومطلق العالم
لان اسماءه تعالى توقيفية والا [illegible] لما فيه تعالى بحسب اللغة وما قلنا انه علامة المجاز هو ان يكون من اجل عدم
صحته لغة او لغوي ان قلت ان [illegible] وضع السخي لجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه
الجهل وح فلا يصح اطلاقهما عليه تعالى لعدم كونه تعالى فردا من مصداقهما اقول الحق في المقام ان يقال انه ان اشترط نقل
الاحاد في المجاز وما جوز [illegible] استعمال اللفظ في كل موضوع وجدت العلاقة فيه فالصواب ان عدم الاطراد علامة المجاز لان
الحقيقة لا بد وان يطرد قطعا [illegible] لامتناع تخلف صحة الاستعمال عن الوضع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال واما العلاقة
فيصح تخلف صحة الاستعمال عنها يعني انها توجد في موضع ولا يصح استعمال اللفظ فيه لانه مع هذا التقدير لا بد في جواز الاستعمال
وصحته من وجود [illegible] احدهما النقل والاخر العلاقة ومجرد ذلك لا يكفي فيه وان لم يشترط ذلك في الاحاد فالصواب ان
ذلك ليس بعلامة له لانه لا بد ح من ان يطرد قطعا اذ ليس معنى كون الشيء علاقة ح الا كونه مصححة للاستعمال
و[illegible] لا يجوز الاستعمال الا حيث [illegible] كالوضع بلا تفاوت وح فلا معنى للقول بان المجاز قد لا يطرد لانا ان علمنا ان
اطلاق الواضع لفظ الاسد على زيد باعتبار علاقة الشجاعة لا غير وعلمنا ان مصحح الاستعمال فيه ليس الا هي من
دون امر آخر فلا معنى ح للقول ح بعدم جواز اطلاق لفظ الاسد في موضوع وجدت هذه العلاقة فيه
والا لزم الترجيح من غير مرجح وبالجملة ان قلنا بان الواضع هو الله تعالى وكذا ان علمنا ان اطلاق لفظ القرية
على الاهل باعتبار المحلية من حيث انه من غير [illegible] امر آخر لا يوجد في غير هذا المورد وان مصحح الاستعمال هذه
من دون امر آخر فلا معنى ح للقول بعدم جواز اطلاق البساط على اهله مع وجود تلك العلاقة ايضا لانها ان كانت

مجوزة في موضع دون موضع يلزم الترجيح من غير مرجح وكذا ان عممنا ان مصحح الاستعمال في اطلاق لفظ النخلة على الانسان
الطويل هو نفس الطول من حيث هو من غير اعتبار خصوصية بل هذا هو العلاقة لا غير فلا يمكن القول بعدم جواز اطلاقها على
غيره مع وجود هذه العلاقة فيه فحينئذ نقول عدم صحة استعمال بعض الالفاظ في بعض المواضع منشؤه اما عدم وجود المصحح
للاستعمال فيه والامر وجود المصحح فلا معنى لتجويز الاستعمال في موضع دون آخر كيف ولو قيل بذلك يلزم ان يشترط
النقل في احاده كما يقول بالقائلون به لان مجرد وجود العلاقة حينئذ لا يكون يكفي لصحة الاطلاق لما رايت من تخلفه عنه في
الامثلة المذكورة ثم قال السيد الشريف وانما لم يجز اطلاق النخلة على طويل غير انسان لان المشترط في الاستعارة وجود
الشبه في اخص الاوصاف مماله مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد وهذا صريح في ان عدم الاطلاق لانتفاء
العلاقة المعتبرة فانها موجودة ولم يصح الاستعمال لمانع والان المقتضي موجود وهو المصحح في المثال المذكور وهي
مقتضية للصحة الا ان تخلف الصحة حينئذ ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع
عن المقتضي جائز كما ذكره بعض المحققين لانه لو كان ما ذكره صوابا لوجب ان يتوقف ... في استعمال اللفظ في المجاز
الاستعمال وكذا المانع والحال نحن نراهم لا يتوقفون لانه يدفع المانع بالاصل فحينئذ يصح عموم الاستعمال لوجود العلاقة
وعدم المانع بحكم الاصل فلا يحل هؤلاء يتوقفون في استعمال اللفظ في المعنى المجازي لانا نقول ... غايته ... لو كان
المانع امرا وجوديا من ... الاصل واما لو كان المعنى المجازي عدميا فلا خلاف **الخامس الاستعمال** ... استعمال اهل
اللغة او العرف اللفظ في المعنى دليل على انه حقيقة فيه لغة او عرفا على ما ذهب اليه سيد المرتضى وذكر جمع من الاصوليين
ان ما يعرف به الحقيقة الاستعمال وعدده كالتبادر ونحوه من امارة الحقيقة اقول لا بد في تحقيق المرام في هذا المقام من تفصيل
هو انه اذا استعمل اللفظ في المعنى فلا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه واحدا او متعددا وعلى التقديرين فاما ان يستعمل اللفظ في
العرف في المعنى ويتداول معناه بينهم ام لا وعلى الاول فاما ان يكون المعنى الذي يفهم منه في العرف حين الاطلاق مخالفا
للمعنى الذي صرح به اهل اللغة ام لا بل يكون المفهوم منه عرفا هو الذي صرح اهل اللغة بكونه معناه فههنا اقسام الاول
ان يكون المستعمل فيه اللفظ واحدا او يكون معناه لغة وعرفا واحدا فالاستعمال حينئذ يدل على الحقيقة بلا خلاف مع العلم لانه لا يخلو

في امان يكون

مع ان ان ذلك هو المعنى الحقيقي ام لا بل يكون شيئا آخر لم يستعمل فيه اللفظ اصلا او استعمل فيه في زمان ونقل الى هذا المعنى ولم يطلع
عليه اهل اللغة او يكون اللفظ مشتركا بينه وبين غيره ولم يطلع عليه اهل اللغة فعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فيلزم وجود
الوضع للحقيقة وهو اما ممتنع او يكون غير واقع او واقع وعلى جميع التقادير فيكون هذا اللفظ هو المعنى الحقيقي اما على تقدير الاول
والثاني فظاهر واما على تقدير الثالث فلا يلزم لان المظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب وعلى الثالث يلزم النقل وهو خلاف
الاصل ... وعلى الرابع يلزم الاشتراك وهو خلاف الغالب ... بل قال بعض العلماء العموم وقوعه فالمظنون الحاق الشيء
بالاعم الاغلب ... ان الاستعمال دال على الحقيقة **الثاني** ان يكون المستعمل فيه في اللغة
متباينين ... يكون مفهوما ... في العرف عند الاطلاق ويتبادر الى الذهن ام لا بل يفهم منه احدهما ام لا يفهم
منه شيء ... لعدم ... فعلى الاول يكون اللفظ حقيقة فيهما عرفا لوجود علامتها وهو التبادر عندهم
... كونه كذلك لغة وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون بين المعنيين مناسبة مصححة
للتجوز ام لا فعلى الاول ... المتبادر حقيقة وفي غيره مجازا لوجود علامته وهو عدم تبادره وتبادر غيره ولان المجاز
اغلب من الاشتراك ... الحاق الشيء بالاعم الاغلب واذا ثبت ذلك عرفا فيكون كذلك لغة ايضا لما ذكر من ان المجاز
خير من الاشتراك ... وعلى الثاني يكون حقيقة فيهما لغة لانه لو كان لغة مجازا في احدهما لا بد من وجود العلاقة بينهما والمفروض عدمها
واذا لم يكن ... المتبادر فيكون حقيقة فيهما لان لفظ اللفظ المستعمل لا يخلو اما من واحد منهما وحيث ما ان يصح سلبه في
العرف ... المتبادر فيكون حقيقة فيهما منقولا او لا يصح فيكون حقيقة فيهما عرفا ايضا وعلى الثالث يكون اللفظ
حقيقة فيهما لغة ان لم يوجد بينهما مناسبة مصححة للتجوز وحقيقة في واحد منهما ومجازا في الآخر ان وجدت بينهما
على الحكم لما تقرر ومشتركا على مذهب السيد ومجازا فيهما على ما نقل عن بعض الاجلة ولتحقيق المقام والتحقيق والابرام
في هذا المقام محل آخر سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله **الثالث** ان يكون المفهوم منه عرفا خلاف ما كان يفهم منه لغة وحينئذ
فاما ان يكون معناه اللغوي واحدا او متعددا ايضا وكذا العرفي اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى تقدير الثاني فاما ان
يوجد بين المعنيين اللغويين او العرفيين مناسبة ام لا والمختار في هذه الاقسام
كما تقدم فلا يفيده

واذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دون غيره او في المعنيين الذين لم يوجد بينهما مناسبة
اشهر علامة الحقيقة فمسلم لما مر وان كان المراد ان نفس الاستعمال من حيث هو دال على الحقيقة كالتبادر وغيره من الامارات على
ما هو مذهب السيد وغيره فلم لان كما يستعمل في المعنى الحقيقي كذا يستعمل في المعنى المجازي بلا تفاوت واذا ان كل في العام فلا دلالة
له على فرد السادس قيل صحة التصرف علامة الحقيقة يعني اذا كان الاسم يصح التصرف فيه باعتبار معنى بالتثنية
والجمع وغيرها فهذا دليل على كونه حقيقة فيه وعدمها علامة يعرف بها المجاز وفيه نظر لان المجاز قد يصح فيه التصرف
ايضا بالتثنية والجمع فان الاسد يصح جمعه على اسود اذا اطلق على الرجل الشجاع والاسم الذي يكون حقيقة في معنى قد
لا يصح التصرف فيه كما مر السابع تعليق اللفظ بالمستحيل تعلقه به علامة المجاز كقوله تعالى واسئل القرية فان لا يصح
تعلق السؤال بالقرية لانه لا بد حينئذ من ان يكون مجازا في معنى يصح تعلق اللفظ به او مشتركا بين هذا المعنى ومعناه الحقيقي
حتى يصح التعلق ويخرج الكلام عن القبح واذا دار الامر بين المجاز والاشتراك فالاول اولى لكونه اغلب من الاشتراك
في مظنون [illegible] الشيء بالاعم الاغلب الثامن استعمال اهل العرف او اللغة اللفظ في معنى مجردا عن قرينة
وفي آخر معها فهذا علامة كون اللفظ في المعنى الثاني مجازا اذ لو كان فيه حقيقة ايضا لما احتيج الى القرينة كما لا يحتاج له
في المعنى الاول التاسع قيل اذا كان اللفظ حقيقة في معنى بالاتفاق ورأينا ان جمعه باعتبار معنى آخر مخالف
لجمعه باعتبار هذا المعنى المتفق على كونه حقيقة فيه فهذا علامة ان اللفظ في الآخر مجاز اذ لا يكون متواطئا بينهما قطعا فاما
ان يكون مشتركا بينهما او حقيقة ومجازا لعدم ثبوت ثالث ولا شك ان الثاني اولى لما مر مرارا وذلك كالامر فانه يجمع
بالمعنى الحقيقي على اوامر وبالمعنى الآخر على امور وفيه نظر لانه لا تأثير له في اختلاف الجمع اصلا بل المناط هو رجحان
المجاز وكونه اغلب من الاشتراك وهذا يقتضي الحمل على المجاز سواء كان جمعه باعتبار المعنيين متفقا او مختلفا ولا
اثر لاختلاف الجمع وعدمه بالكلية ولان الاسم قد يتفق انه يكون جمعه باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي واحدا على ما ذكره
[illegible] العاشر قيل اللفظ اذا كان حقيقة في معنى بالاتفاق وكذلك المعنى متعلق واستعمل في معنى آخر
لم يكن له تعلق بذلك المتعلق كالامر الذي ثبت كونه حقيقة فيه فيكون مجازا في الآخر لانه لا يكون متواطئا ح

فاما ان يكون

فاما ان يكون مشتركا بينهما او حقيقة في الاول ومجازا في الثاني والثاني اولى لما مر مرارا وفيه نظر ظاهر وذلك كالقدرة فانها بمعنى
حقيقي وهي الصفة المؤثرة تكون متعلقة بالمقدور واذا اطلقت على المقدور كما في قولهم انظر الى قدرة الله لا يكون لها
التعلق اذ لا معنى لتعلق المقدور بالمقدور الحادي عشر قيل التزام التقييد علامة المجاز يعني انا اذا كان لفظ الكلمة
لا يطلق على شيء الا مقيدا فهذا علامة كونه مجازا في الآخر وهذا كماء الرمان فانه لا يصح اطلاقه على المعتصر من الرمان الا
مقيدا بخلاف [illegible] دون تقييده به واضافته اليه الثاني عشر قيل اذا كان الاطلاق على ما له مستحيله موقوفا
على تعلقه بالآخر فهذا علامة كونه في الاول مجازا نحو ومكروا ومكر الله فلا يصح مكر الله ابتداء وفيه نظر لمنع التوقف
وعدم اطلاق المكر على الله ابتداء [illegible] الله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون فتدبر
وفي الكل نظر اي في [illegible] الاطراد وصحة التصرف واستعمال اللفظ عند اهل اللغة في المعنى وتعليق اللفظ بما
يستحيل تعلقه به علامات [illegible] الحقيقة والمجاز نظر ووجه النظر في الثلاثة الاول ظاهر مما ذكرناه واما في الرابعة فيحتمل ان يكون وجه
النظر ان [illegible] التعلق [illegible] بمعنى الذي [illegible] يكون اللفظ حقيقة فيه لا يستلزم ان يكون مجازا فيما عداه لاحتمال
ان يكون اللفظ مشتركا بين معنيين فاستحالة التعلق باعتبار احدهما بعينه لا يستلزم ان يكون مجازا فلا يصح
التعلق به مثلا يجوز ان يكون لفظ القرية في قوله تعالى واسئل القرية مشتركا بين البلد واهله وفي استحالة تعلق السؤال
بها باعتبار الاول الذي ثبت بالاجماع انه معناه لا يستلزم ان يكون مجازا في الثاني بل يجوز ان يكون لفظ
القرية في اللغة مشتركة بينهما وان اشتهر في الاول كاشتهار العين في الباصرة هذا الا ان يقال اذا دار الامر
بين الاشتراك والمجاز فالثاني اولى فتدبر اللفظ اما ان يستفاد وضعه للمعنى آه
اللفظ باعتبار الواضع ينقسم الى اقسام ثلثة لانه لا يخلو اما ان يكون وضع للمعنى عند الشرع او العرف او اهل
اللغة فالاول يسمى بالحقيقة الشرعية والثاني بالعرفية والثالث باللغوية والظاهر المشهور ومنه في موضع
[illegible] ان الحقيقة العرفية هي اللفظ المنقولة عن معناه اللغوي الى ما وضع له في العرف وعلى هذا الذي
لا يكون في اللغة موضوعا لشيء او لا يكون يوجد في كلام اهل اللغة واخترعه اهل العرف ووضعوه للمعنى المذكور وله

بينهم لا يكون حقيقة عرفية وهو خلاف التحقيق اللهم الا ان يكون المراد تعريف الحقيقة العرفية الموجودة للمفهوم منه من حيث هو
مع قطع النظر عن شيء آخر واما الحقيقة الشرعية فانكرها منكر ومن جاء عنه من الاصوليين انها اللفظ الذي وضعه الشارع
لمعنى سواء كان له في اللغة معنى ام لا وسواء كان هذا المعنى الذي وضع الشارع اللفظ بازائه معلوما لاهل اللغة ام لا
واذا تقرر ذلك فاعلم ان المستفاد من المذكور ان الحقيقة اللغوية هو اللفظ الذي وضع في اللغة لمعنى ولم ينقل الى
غيره اصلا والظاهر انه لا يتأتى بل لانها مما يستفاد من كل تعريف لفظ استعمل فيما وضع له والمراد بالوضع اللغوي هو الذي
لا يكون مسبوقا بوضع آخر سواء كان هذا المعنى باقيا بالفعل او لم يهجر كلفظ السماء والارض او هجر كلفظ الغائط
ولا يشترط بقاء المعنى الحقيقي وعدم هجرانه في الاطلاق وكذلك يستفاد منه ان الحقيقة العرفية هو الذي نقل عن
معناه الاصلي الى غيره سواء كان بالتعميم كالعرفية الخاصة او بالتخصيص كالعرفية ... بسبب الاشتهار و
الغلبة كالعرفية العامة وسواء كان اللفظ باقيا على هذا المعنى بالفعل ام لا فعلى هذا اللفظ الذي لم يعرفه اهل اللغة او
لم يضعوا له معنى ان وضع في العرف لمعنى فلا يسمى حقيقة عرفية لعدم النقل ح وكذا لو كان وضع في اللغة لمعنى
ووضع في العرف لمعنى آخر ولكن المعنى الاول ليس مهجورا ايضا بل اللفظ متى اطلق يتبادر منه كلا المعنيين فـ
المستفاد منه ... ان الحقيقة اللغوية العرفية متقابلان ولا يصدق احدهما مع الاخرى ولكن المستفاد من بعض الاصوليين
ان الحقيقة العرفية هي ما يفهم منه المعنى في العرف سواء كان بطريق النقل ام لا وعلى هذا فالحقيقة العرفية اعم من اللغوية
لصدق العرفية على المنقول من اللغة دونها وصدقهما على الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية كالسماء والارض و
الماء وربما لاح من بعض الاصوليين على ما نقل ان العرفية لو عممت فانما تعم الالفاظ الاصلية الباقية على معانيها الاصلية
لا المهجورة وعلى هذا فالنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية وصدق
العرفية دونها على الالفاظ المنقولة كالغائط وصدق اللغوية دونها على الاصلية المهجورة التي لا يفهم منها المعنى
بالفعل في العرف والحاصل ان المستفاد من تقسيم المص على ما ذكر ان الحقيقة اللغوية هي اللفظة الموضوعة لمعنى ولم يكن منقولا
عنه بل كان باقيا على هذا المعنى ولم يهجر ومن البعض الاصوليين انه لا يشترط فيها البقاء على المعنى الاصلي بل هي
وضع لمعنى

ما وضع لمعنى من غير ان يكون مسبوقا بوضع آخر سواء كان باقيا عليه او صار مهجورا والعرفية هي اللفظة التي وضعت
في العرف لمعنى يكون خلاف معناه اللغوي سواء كان باقيا على هذا المعنى ام لا بل هجر عنه وصار بوضع حقيقة
في غيره وكل واحد من هذه الالفاظ آه الخامسة ذكر المص فيه ان المشترك ما وضع لمعنيين
فصاعدا سواء كان بوضع واحد دفعة واحدة او باوضاع متعددة والظاهر من كلمات بعض الاصوليين على ما نقل انه
لفظ وضع لمعنيين او اكثر باوضاع متعددة لا بوضع واحد وعلى هذا فلا يكون ... الاشارة من المشترك ولا
شبهة في وجود الحقيقة ... لا شك في وجود الحقيقة اللغوية لان اهل الفاظ يستفاد منها معان
بالضرورة وعلمنا بالتواتر والتسامع والتتبع ان هذه المعاني هي المعاني اللغوية لتلك كمعاني لوجود مكة ونحوها من
البلدان كذلك ولانا نعلم ان اهل اللغة كانوا محتاجين الى التعبير عما في ضمائرهم في مواضع الحاجة بالضرورة والدال
على ما في النفس مسهولة ... اللفظ والعادة تحكم ح بوضع لفظ عندهم مستلزمة معناه عند التعبير عما في ضمائرهم واستدل بعض
الاصوليين على ما ذكره ... والمحصول لاثباتها بانه لا شك ان ههنا الفاظا يستفاد منها معان بالضرورة فان كان
المعاني اللغوية فيثبت ... وان كانت مجازات لان الاستعمال لا يخلو احدهما وانهما مسبوقان بالحقيقة المط فثبت
ان الحقيقة اللغوية موجودة واعترض عليه بان المجاز يستلزم الوضع لا الحقيقية لانها لا توجد الا بعد الاستعمال و
الوضع لا يستلزم الاستعمال فغاية ما ثبت من هذا الدليل انها موضوعة في اللغة لمعنى واما انها استعملت في تلك المعاني
... حتى تكون حقائق فلا وكذا الحقيقة العرفية موجودة قطعا لانه لا شك ان ههنا الفاظا نعلم انها وضعت في عرفنا
لمعان ويتبادر منها هذه المعاني عند الاطلاق وما كانت في اللغة موضوعة لتلك المعاني بالضرورة كلفظ الغائط
والقارورة والصحيح والمضعف والمثال والمعتل والناقص واللفيف والرفع الى غير ذلك من الالفاظ المنقولة
في العرف العام والخاص عن معانيها الاصلية بالوضع التعييني او التعيني لا غراض والظاهر المشهور ... بعض الاصوليين
حيث ذكروا الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية وحكى نفيا الريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية انه لا خلاف
في وجودهما ولكن يستفاد من شرح ... انه لا خلاف في امكان الحقيقة اللغوية واما الخلاف في وقوعها ووجود

[illegible]

وذكر بعض المحققين انه لا خلاف في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية الخاصة وانسب الى بعض الاخباريين انه توهم امتنع وقوع

الحقيقة العرفية العامة لامتناع اجتماع الخلق الكثير على نقل اللفظ عن معناه الاصلي عادة وانه لو امكن فرضا فلا يحصل العلم به

ولكن هذا القول مخالف للوجدان والضرورة لحصول القطع لنا بالتواتر بنقل بعض الالفاظ في العرف قطعا بحيث لا يقبل

التشكيك انتهى ثم اعلم ان طريقنا الى معرفة الحقيقة اللغوية وجوه الاول التواتر كما في بعض الالفاظ مثل السماء والارض

والماء وقال بعض المشككين وهو صاحب المحصول لا يمكن معرفة اللغوية لان رواة اللغات محصورون في جماعة قليلة

كالخليل والاصمعي وابي عمرو الشيباني وابن ابي العلاء واضرابهم ولا شك ان هؤلاء ليسوا معصومين فيجوز الخطاء عليهم والضرورة

ولا يحصل من قولهم العلم ولان اكثر الالفاظ تداولا على الالسنة لفظة الله وصيغة الامر والنهي والفاظ العموم والخصوص

وقد اختلف فيها مع اشتهارها وكثرة تداولها على الالسنة واذا كانت هذه كذلك فما ظنك بغيرها من الالفاظ والجواب ان

هذا تشكيك في مقابل الضرورة والبداهة فلا يسمع لانا نعلم ان بعض الالفاظ التي فهم منها ... بالتسامع والتظافر

والتواتر الثاني الاخبار والاحاد كرواية الاصمعي وغيره بان اللفظ في اللغة موضوع لكذا ... في معرفة اللغات وكتب

العمل به كما في الاحكام بلا خلاف على الظاهر وقال بعض الافاضل في شرحه على الوافية بعد كلام له ... حجية الظن في اللغة

اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى ... هو ظن المجتهد

الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين ان منع العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوع

فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد ادعى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام

العلم ويتدرج في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه انتهى كلامه والانصاف انه لا ريب انا مكلفون بالاحكام الشرعية

بلا تامل وريبة ولا شك ان العلم بها بالضرورة لا يتيسر الا في بعض المواضع وح فلا بد من العمل بالكتاب والسنة والاجماع

الاصول وفهم الحكم منها يتوقف على معرفة اللغات من النحو والصرف والمعاني والبيان اذ دلالة الالفاظ ليست بذاتية

لا يمكن معرفتها جميعا بالتواتر لانه لا يوجد الا في بعض منها وما جرت عادة الله بالوحي والالهام وح فلو لم نعمل بالظن فيها

اما الخروج عن الدين او التكليف بما لا يطاق وكلاهما خلاف الضرورة والبداهة والانصاف انا نعلم بالضرورة ان العلماء في

الاعصار والامصار

الاعصار والامصار كان دينهم العمل بالظن في اللغات وما رأينا احدا منهم يحكم ان الظن في اللغة ليس بحجة ومن اين يثبت

حجيته مع ان العمل به عام البلوى عندهم فلو لم يجز العمل به لورد خبر واحد في عدم جواز العمل به والانصاف ان العلماء في

مقام التشاجر والنزاع في معنى اللفظ يتمسكون باقوال الرواة من اللغة ويعتمدون عليها مع عدم افادة قولهم العلم

ولولا العلم الضروري بان الظن حجة لم يجوزوا العمل به ولما سكتوا بل انكروا ذلك سيما في مقام التشاجر والنزاع والانصاف نقل بعض المحققين

ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان مولانا الصادق ع والكاظم والرضا ع وشاع غاية

الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن احد من الائمة وغيرهم من التابعين خبر على الرجال من في انكار ذلك وعدم انتهوا عنه مع العلم

به قبل بل الظاهر من بعضهم ... والنحو والصرف كما لا يخفى على من تتبع الآثار فتدبر والحاصل انه لا بد من القول

بجواز العمل بالظن لما ذكر ... العامة بعدم جواز العمل باخبار الاحاد في اللغة اما لانه لا تفيد الظن فمردود لانها انما

تفيد الظن لو ثبت عن المعصوم ... وهو هنا موجه لان اكثر رواة اللغة بعضهم قدح في كتب بعض فان اجل ما صنف في

النحو واللغة كتاب سيبويه ... كتاب العين وقدح الكوفيون في كتاب سيبويه وفيه وقدح جمهور اهل اللغة في كتاب

العين واورد ابن جني في الخصائص على ما حكاه عنه في بابا في قدح الاكابر الادباء بعضهم في بعض وبابا آخر في ان

لغة اهل الوبر ... لغة اهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وروى ايضا عن ابن رؤبة وابيه انهما ارتجلا الفاظا

في اللغة ... وقال المازني ما قيس على كلام العرب فهو منهم ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ

في اللغة لم تكن وروى ابن جني عن يونس وحبيب وابي عمرو بن ابي العلاء انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله

وقال ... قد روى ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وبعد

ظهور الاسلام فلما اتسع وجعت العرب الى اوطانها راجعوا الشعر فهلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه

فلم يحفظ الا بالقليل انتهى وقال ايضا قد عجز والصحابة عن ضبط ما شاهدوه في كل يوم خمس مرات من نحو فصول الاذان

والاقامة والجهر والاخفات ورفع اليدين وغير ذلك واذا كانت هذه كذلك فكيف اللغات التي ما بلغت الينا الكل

وايضا اكثر رواة اللغات فساق وفاسد المذاهب والعدالة فيهم منتفية واذا كان كذلك فلا رادع لهم عن

الكذب ومع هذه فكيف يحصل الظن عن قولهم واما انه لا دليل على حجية الظن فيه ان سند افادة قول اللغوي الظن وقال من العجب
اقامة الاصوليين الادلة على حجية قول احاد الاحاد في الاحكام وعدم تعرضهم لاثبات حجيتها في اللغات التي هي الاصل
فكانت اولى بان يبحثوا عنها كالاحكام ويقيموا الادلة على وجوب العمل بخبر الواحد فيها والجواب عن ذلك
انه لا شك انه مع حصول هذه الامور يحصل الظن من قول اللغوي سيما اذا كان مشهورا بالضبط وكثرة التتبع والظن لا
ينحصر حصوله على كون المخبر عادلا فانه لا شك في انه قد يحصل من قول اهل الخبرة الظن بما اخبر به وان كان فاسقا
وانكار هذه المكابرة وايضا العادة قد جرت على ان اهل الخبرة لا يكذبون فيما يخبرون به الا ترى ان اليهودي
الذي يكون من اهل الخبرة في الامور العارفة اذا اخبرنا بان هذا الدواء يحصل الظن من قوله مع انه من ابعد
الناس بالنسبة الينا ويحل دمائنا واموالنا ولذا نرد على صاحبه ولا ناخذه بل ولو اخبر احد من اهل العدالة والامانة
الذي يكون دونه في امر العارفة بخلاف قولهم لم نعتمد عليه ولا ناخذ به اصلا وانظر الى اليهودي قد يحصل من قولهم
الظن اقوى من قول المسلم بل الظن الحاصل من قوله مساو بالظن الحاصل من قول العدل ... العمل بالظن في اللغات
لا وجه له بعد تسليم حصوله بل اذا جاز العمل بالظن في الاحكام ففي اللغات اولى مع ما ... من تحصيل تحليل
الفروج والحدود وقتل النفس واخذ الاموال وغيرها الثالث الاستقراء الكلي التام فانه ... منه العلم وقد
يحصل منه الظن بان هذا في اللغة لكذا الرابع فهم المعنى بسبب الترديد والقرائن فانه قد ... منه العلم
بالوضع وقد يحصل منه الظن والظاهر ان معرفة اكثر رواة اللغة المعنى اللغوي كان بذلك الخامس ... الاستدلال
بلوازم الحقيقة اللغوية على كون المعنى المستعمل فيه معناه لغة كما اذا علمنا ان اللفظ استعمل عند اهل اللغة في معنى
ووجدنا المناسبة بين هذا المعنى والمعنى الذي اتفقوا على كونه حقيقة فيه حكمنا بانه حقيقة في اللغة فيه
لانه لو كان مجازا لوجب ان يوجد بينهما مناسبة معتبرة والا لم يصح الاستعمال مجازا ولما لم توجد فيكون حقيقة
في الافراد السادس التبادر وعدم صحة السلب في كلام اهل اللغة فانهما من علامة الحقيقة ويعرف
بهما المعنى اللغوي اذا كانا في كلام اهل اللغة السابع الاستصحاب فانه اذا ثبت في عرفنا اللفظ معنى

فيتكلمان بها

بل تستعمل وغيره ويستفاد من تعريفه بانها اللفظ المنقول على ما يشمل ما عداها من اقسام الباقية والتحقيق ان يقال ان
كان المراد في هذا المقام تعريفها على حسب ما هي عليه لا يتعلق الثبوت والنفي بها فالحق ان الحقيقة ما ذكر لان
مفهومها ... يصدق على الجميع وان كان المراد تعريف ما يتعلق به النزاع في انها موجودة ام لا فالحق ما ذكره في
... لان الموجودة منها لا يكون الا كالالفاظ التي وضعها الشارع لمعاني مستحدثة لم تكن مخترعة
بل ... معانيها ... هذا الكلام حسن وجيد ان قلنا ان فواتح السور كالم وق ون ونحوها ليست بحقائق
شرعية كما هو الظاهر ... المستحدثة والا فلا ثم اعلم ان المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء قسموا الاسماء الشرعية
الى قسمين منها ما يجري على الافعال ومنها ما هو اسم للذوات وما يتعلق بالاعتقاد كالمؤمن والكافر والايمان والكفر
وسموا قسم الثاني بالحقيقة الدينية وجعلوها اخص من الحقيقة الشرعية وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظا ومعناه او كليهما
واما الذي يعلم اهل اللغة لفظا ومعناه فهو مسمى بالحقيقة الشرعية عندهم لا الدينية والظاهر انهم قائلون بثبوت
الحقيقة الشرعية والدينية معا كما يظهر من بعض الكلمات والتقسيم انما هو محض اصطلاح لا يتفرع عليه ثمرة يعتد بها
... بيان تحرير محل النزاع فاعلم انه قد ادعى شيخنا ... والامام في المحصول وبعض آخر انه لا نزاع بين
العلماء في امكان الحقيقة الشرعية وانما النزاع في انها واقعة ام لا ونقل بعض شراح الزبدة عن بعض الاصوليين انه
قال بعدم امكانها ... والكل ضعيف وادعى جمع من الاعلام انه لا خلاف في ثبوتها في زمان المتشرعة انتهى و
انما النزاع في الالفاظ المتداولة على لسان الشارع المراد منها خلاف معانيها اللغوية في ثبوتها ... العدة والمنية
... والحاجبي والعضدي والمعتزلة انها موجودة وابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين والسبكي والبيضاوي ومال
اليه في اول الطهارة وذهب جماعة من الفقهاء ... جماعة من الاشعرية نقله ... والقاضي ابو بكر الباقلاني
الى نفيها وهو المحكي عن السيد وابن ادريس والاكثر والسيد المرتضى في الذريعة انتهى قال في بحث المجمل والمبين واما
ما الحقه قوم بالعموم وهو عندنا خارج من المجمل فهو قوله تعالى اقيموا الصلوة فان اصحاب الشافعي اعتمدوا على هذه الاية
في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله في التشهد الاخير من حيث كان لفظ الصلوة يفيد الدعاء وانكر آخرون

ذلك وادعوا ان لفظ الصلوة قد انتقلت بعرف الشرع الى الركوع والسجود فلا يجوز ان يحمل لفظ الصلوة على ما كان في اللغة
والصحيح ان ذلك يصح التعلق به لان لفظ الصلوة على ما كان عليه في اصل اللغة وهو الدعاء بلا شبهة ولم ينقل بعرف
الشرع من هذا المعنى وانما تخصص لانه لو كان قبل الشرع محمولا على كل دعاء في اي موضع كان وفي الشريعة تخصص بالدعاء
في ركوع وسجود وقراءة وجرى في انه تخصيص مجرى لفظ الصيام لانه كان في اللغة عبارة عن الامساك وصار في الشرع عبارة
عن الامساك عن اشياء مخصوصة في ما الزكوة فهي النماء والزيادة في اللغة وجعل في الشرع عبارة عن سبب ذلك من الصدقة
والتعلق به على ما بيناه في وجوب الصلوة على النبي في التشهد الاول والاخر صحيح مطرد انتهى كلامه وقال في الذريعة
في باب ان الحقيقة يجوز ان يقل استعمالها ويصير كالمجاز وكذلك المجاز غير ممتنع ان يكثر استعماله في العرف حتى يكون كالحقيقة
فاما الكتب ادعى ذلك بالصلوة والصيام لان المفهوم في الاصل للفظ الصلوة الدعاء ثم صار بعرف الشرع المعروف
سواه ومعنى الصيام الامساك في صار في عرف الشرع لما يخالفه فانه ضعيف من حيث انه يمكن ان يقال ان ذلك ليس بنقل وانما
هو تخصيص انتهى كلامه وظاهر كلامه بل صريحه ان النزاع انما هو في ثبوت حقيقة شرعية وجعل لفظ الصلوة للعلم رحمه القول اكم
وتوقف الاسنوي في الاحكام على ما نقله بعض الاصوليين وشيخنا البهائي في الزبدة في بحث وفصل المتاخرون شيئا
تفصيلا على ما حكاه بعض الاعلام فقال بعضهم بالثبوت في الالفاظ الكثيرة التداول كلفظ الوضوء والغسل والصلوة
والزكوة والحج والصوم والايمان والكفر دون غيرها من الالفاظ التي ليست كذلك كلفظ الخلع والمبارات واللعان
والعدل والكفر وبعض منهم بالثبوت في زمان مولانا الباقر والصادق دون ما تقدم من الازمنة وبعض
منهم فصل فقال بالثبوت في الالفاظ الكثيرة التداول اكما تقدم في زمان النبي وفي الالفاظ التي ليست كذلك
في زمانهما وبعض منهم فصل تفصيلا فقال ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة منها ما يعلم
بحصول الاستعمال والنقل في زمان النبي ومنها ما يعلم ان النبي استعمله في المعنى المستحدث الشرعي لكن
لا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يعلم استعماله صلى الله عليه وآله اياه في المعنى الشرعي فضلا
عن نقله في زمانه ومنها ما يعلم تنجز النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت كذلك فيجب التفصيل بين جزء

بين المعنى الحقيقي او المجازي خرق للاجماع ويؤيد ما قلناه ان العلماء ذكروه انه يتقدم
المعنى المجازي ويمكن حمل اللفظ على كل واحد منهما ولا معين لاحدهما من العلامات المقررة
المعينة للمعنى المجازي التي ليس الاصل منها فيجب التوقف وما قال احد منهم بامكان
تعينه وتخصيصه بالاصل فتم والحق لا شك ان معاني الالفاظ توقيفية سيما موضوع
العبادات كالاحكام ولا بد من معرفتها من نص نص الواضع او احد العلامات المقررة
عنده والاصل ليس شيئا من ذلك فلا يمكن التمسك اذا تقرر ذلك فاعلم انه احتج القائلون
بالثبوت على ما هو المنقول عنهم في الكتب المعتمدة بانا نقطع ان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة والزكوة لاداء مال مخصوص والصوم لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
مع انها كانت في اللغة لغير هذه المعاني ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني عند اطلاقها من غير
قرينة وذلك علامة الحقيقة ويمكن المناقشة فيه من وجوه الاول منع استعمال الشارع
اياها في المعاني المخصوصة بل انها باقية على المعاني اللغوية وما يتوهم انها اجزاء لها
فانما هو شرط لصحتها على ما قررناه سابقا الثاني ان اراد والتبادر هذه المعاني منها التبادر
في عرفنا ثم ولا يجدي نفعا لان التبادر في زماننا دليل كونها حقيقة فيه لا في زمانه تمّ
لان التبادر عند قوم دليل على ثبوت الحقيقة في المعنى المتبادر الى الذهن عندهم
لا عند قوم اخرين لجواز ان يكون المتبادر عند قوم خلاف ما هو المتبادر عند
اخرين وان ارادوا التبادر بالنسبة الى زمان الشارع فهو ممنوع بل هو اول الدعوى و
مصادرة على المدعى الثالث ان المدعى عام وهذا الدليل خاص فلا يمكن افادته لا تمام
غايته ما يستفاد منه على فرض تسليم ثبوتها في هذه الالفاظ خاصة دون غيرها ويمكن
المناقشة في الاول بان هذا القول خلاف الاجماع على ما ذكره من قال رحمه كلام الزمان
قبل هذا الدليل فاسد لو ضع لاستلزم امرا غير معلوم اذ يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في
المعاني اللغوية وليس كذلك اجماعا فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء ولا المتابعة انتهى
كلامه ولا قائل ثم صح بجا اذ ما نقل من احد الا القاضي وكما نقل عنه ذلك نقل عنه في بعض

الكلمات انه قائل بان هذه الالفاظ استعملت فى غير هذه المعانى المستحدثة مجازا وح فيما دخل
النقلون وبينا فظان على هذ فلا تخالف صريحا انها استعملت فى غير المعانى اللغوية شرط
وهو هو حجة يجب العمل فلا معنى لهذا الايراد وعلى فرض ثبوت النقل من القاضى فلا شك
ان المشهور انها مستعملة فى خلاف المعنى اللغوى وقولهم حجة ايضا فما يتعلق باللغات لان
الظن المستفاد منه لا ينقص عن الظن المستفاد من قول اللغوى وهو حجة قطعا فتم ما ذكرناه
عندى فى الجواب اجود مما ذكره جماعة من ذوره بانها لو كانت باقية على المعنى اللغوى وهو فى
الصلوة مثلا اما الدعا او الاتباع لزم ان لا يكون صلوة الاخرس صلوة على الاول وصلوة
المنفرد صلوة على الثانى لان الاول ليس بدعاء والثانى ليس بمتابع واللازم باطل لانه يمكن
المناقشة فيه بان الدعاء قد يشترك بين القلبى واللفظى والاخرس وان لم يكن داع على
الثانى لكنه داع على الاول وهو دعاء حقيقة ولذا لو اطلعنا على ان احدا دعى وهو فى حكم
فلا يمكن ان يق انه ما دعاه صحة السلب من علامة الحقيقة ويمنع ان صلوته شرعا وان كانت
مجزية عنها ويمنع ان المنفرد ليس بمتابع لانه متابع ايضا لله تعالى والرسول صلى الله عليه و على الثانى اولا
بما ذكره بعض من ان المراد هو الاول وعوالو وهذا لا يجدى نفعا ممنوع لانه اذا ثبت
التبادر فى عرفنا فالظ ثبوته فى عرف الشارع ايضا فيل من انه يثبت بالاستقراء على ان
عرف موافق لعرفنا فى الكثير بما ثبت عنه فانقله عن المعنى اللغوى فتم وثانيا بان المراد
هو الثانى لانه يثبت بالاستقراء ان استعمال الشارع هذه الالفاظ فى هذه المعانى اغلب
من غيرها بل ما استعملها فيها الكثير واغلب ولها الا نادرا والكثير الالفاظ المستعملة لكن يتبادر
منها هذه المعانى استعمالها فيها اكثر واغلب واذ ثبت تبادر هذه المعانى الى الذهن فى عرفه
ص فيكون حقيقة فيها لوجود بعض امارات الحقيقة الدالة على الوضع وهو التبادر وفلاوجه
للانكار التبادر فى زمانهم وفى الثالث على ان المراد اثبات وجود الحقيقة الشرعية فى
جميع الالفاظ بل بعض الغرض من الاثبات فى الجملة فى مقابلة من ادعى السلب الكلى كما
ولا يمكن القول بايجاب الكلى بان بعض الالفاظ التى صلوات فى المعنى الشرعى فى زماننا
كلفظ الوجوب والسنة والكراهة كانت باقية على المعنى اللغوى الى زمان الفقهاء

من اصحابنا

من اصحابنا وح فلا يمكن القول بثبوت الحقيقة الشرعية فى جميع الالفاظ بل لو قيل بذلك
فانما هو كذلك من القول هذا او يمكن الاستدلال على ذلك ايضا لوجوه اخر الاول انا
استقرينا وجدنا ان اكثر المعانى المستحدثة المشتهرة اليها الحاجة لها وضع فى اصطلاح
ارباب العلوم والصنائع والحرف كلفظ الاسم والفعل والصحيح والمثال والمضاعف
عند الصرف وكذلك البنا والخياط والصنايع وغيرهم لما يحتاجون اليه اشد الاحتياج
الفاظا فالمظنون ان الشارع وضع لما اخترع من المعانى المستحدثة هذه الالفاظ
المتداولة فى لسان اهل الشرع الحاقا للشى بالاعم الاغلب الثانى ان المعانى الشرعية
استعمل تلك الالفاظ فيها اغلب من المعانى اللغوية على ما استقرينا الا نادرا غاية الندرة
والقلة وهذا دليل على ان الشارع بنى الامر على النقل والهجر لان اكثر الالفاظ المستعملة
كك دائما انها منقولة عن معناها اللغوى فى اصطلاح المستعمل فالمظنون ان هذه الفاظ
كك وهو حجة كالظن المستفاد من قول اللغوى اذ الظن لا يقصر عن الظن المستفاد من
تولد الثالث انا نقطع بتحقق العلمية فى بعض الالفاظ التى يكثر تداولها على لسان الشارع
واهل زمانه كلفظ الصلوة والزكوة والصوم والغسل والوضوء ولا شك ان كثرة الاستعمال
سبب لتحقق التبادر الذى هو علامة الحقيقة كذا ذكره بعض المحققين الرابع ان هذه
الالفاظ مما يشتد الحاجة اليها بالضرورة وكل معنى يشتد الحاجة ينبغى ان يوضع له لفظ
لخفة المؤنة فيه بخلاف غيره فانه لو لم يوضع له لفظ لا بد ان ياتى فى كل وقت بالقرينة
بل هذا امر غير متعارف بين الناس بل الظ عندهم نادرية المراد مهما امكن على وجه الاختصار
والشاهد على ذلك العادة وطريقة اهل اللسان فانهم يطلبون الخفة مهما امكن فى تادية
المراد ولهذا لم يختاروا مثل الاشارة والكناية ونحوهما للدلالة لما فيهما من التطويل والغرض
ان الناس مختلفون فى الزكوة والفطانة والبلادة فربما اهل لفهم بادنى قرينة وبعضهم
بل لا بد من التطويل غاية التطويل وربما اهل لفهم بادنى قرينة ويتالم بالتطويل وح فلا بد من
اختبار الاحوال ليتاتى بالنسبة الى كل احد ما يليق به ولا يتجاوز حده وح فلا بد ان يعرف
المتكلم فى جميع الاوقات فى معرفة الاحوال والقرائن ليمكن ان ياتى لكل احد بما يناسبه و

التطويل

وذلك مع انه لا يمكن لكل احد كالكناية والكناية ونحوها بل لابد فيه الا من كان ماهرا في علم البلاغة
منافٍ للحكمة في لانها تقتضي وضع اللفظ المعين لهذه المعاني المستحدثة بحيث اذا اطلق
يفهم منه المعنى حتى كل احد بلا احتياج الى امر اخر لتمامية ما استدل به بعض الافاضل وهو
الشهرة بين العلماء في ثبوتها وشذوذ المخالف بل ما نسب في الكتب المعتمدة القول بالنفي الا
الى القاضي وهذا دليل على انه مخالف غيره في المسئلة او من البعيد كل البعد ان يوجد مخالف
اخر ولم يطلع عليه مثل الامدي وفخر الرازي وغيرهما من الاصوليين وهذه المسئلة من
الموضوعات ويكفي الظن فيها اذ الظن المستفاد منها لا يقصر عن الظن المستفاد من قول الواحد
من اهل اللغة الذي يحكم بالوضع قوله حجة عندهم لحصول الظن فينبغي ان يكون قول المشهور
حجة بطريق الاولى لان الظن منه اقوى وقد حكى جماعة من علمائنا السيد والشيخ الطوسي
وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على المعنى اللغوي في بعض
الالفاظ على ما نقل وليس الا عدم الاعتداد بالمخالف ويكفي المناقشة في الجميع اما في الاول فنوجه فيه
احدها ان اراده اهل الصنايع والحرف وضع الفاظ لم يعرفوها اهل اللغة او عرفوها ولكن
لم يكن اللغوية مع هذه المعاني المستحدثة التي اخترعوها مناسبة بحيث يمكن استعمالها مجازا
فيما اخترعوه عندهم لجهل الاحدى تفعلا لان من وجد ان الوضع في هذه المواضع بالاستقراء
لا يحصل الظن بالوضع في موضع اخر مخالف لها في النوع كالمقام فانه يوجد منه الفاظ يمكن ا
استعمالها في المعاني المستحدثة عند الشارع مجازا ويلزم النقل فيها اذ وضعت للمعاني المخترعة
محال في ملاحظتها وان ارادوا انهم نقلوا الفاظا عن المعنى اللغوي ووضعوه لهذه المعاني ا
المستحدثة بينهم بالوضع التعييني او استعملوها فيها مجازا مع القرينة ثم اشتهرت فيها وصارت
حقائق في زمانهم فهذا اول الدعوى بل مصادرة على المدعى وان ارادوا انهم استعملوها مجازا
مع القرينة وصارت حقائق في هذه المستحدثة فيما بعدهم عند متابعيهم وخدامهم ولكن لا يجدي نفعا
لان القائل بنفي الحقيقة الشرعية يقول ان هذه الالفاظ صارت حقائق في المعاني الشرعية بعد
الزمان الشارع ايضا ولا ينكره اصلا الثاني ان للاستقراء معارض مثله لانا استقرينا ووجدنا
ان المجاز اكثر من المنقول بل بلغ الى حد في الكثرة الى ان قال بعض المحققين اغلب اللغات
مجازات ووجدنا ايضا ان اكثر الالفاظ باقية على المعاني اللغوية وما غيرها الشارع اصلا

فالمظنون

فالمظنون ان تلك الالفاظ كذلك لاطلاق الشيء بالاعم الاغلب فتم واما في الثاني فلانه ان
اراد ان استعملت هذه الالفاظ مع القرينة في المعاني المستحدثة اكثر من المعاني اللغوية
فهذا لا يجدي نفعا لان استعمال اللفظ في المعاني المجازية مع القرينة لا يوجب النقل
ولا يدل على الحقيقة وان بلغ ما بلغ الا ترى يحتمل لو راينا ان اهل العرف لو استعملوا
لفظ اسد مع قرينة مثلا في الرجل الشجاع كل يوم مائة مرة واستعملوه في معناه ا
الحقيقي نادرا فلا شك انه كلما اطلق بدون القرينة يتبادر منه المعنى الحقيقي عند
العالم به وح فالظن ان اهل عرف الشارع كذلك عندهم المعنى اللغوية عند عدم ذكر
القرينة والشاهد على ذلك اما ترى ان الفاظ العموم استعملت في الخاص الى حد
قالوا وما من عام الا وقد خص وتلقوه بالقبول ولم يستعمل منه الا نادرا ومع
ذلك ما صارت حقيقة في الخصوص بل مهما اطلقت بدون القرينة فيتبادر منها العموم
وكذا لفظ الامر والامر والنهي فتم وح فيجوز ان يكون هذه الالفاظ كذلك فكيف
يمكن جعل مجرد الاستعمال في شيء بعنوان الكثرة دليلا على النقل هذه الالفاظ
بدون القرينة في المعاني المستحدثة اكثر من المعاني اللغوية فهذا اول الدعوى
بل عين المدعى ويمكن ان يناقش فيه بما تقدم من الدليل الاول واما في الثا لث
فيما تقدم في الاول والثاني واما في الرابع فبانا لا نم ان شدة الاحتياج يوجب وضع
اللفظ بازاء المعنى المحتاج اليه مع امكان التعبير عنه باستعمال اللفظ فيه مجازا ولزوم ا
النقل بل اعلم انا هو فيما سوى هذه الصورة واما فيها فلا لان الغرض من الوضع هو
امكان اعلام المراد باللفظ وهنا يمكن باستعمال اللفظ مجازا مع القرينة المعينة او مع
هذه القيود ارادة المعنى المستحدث وجعلت هذه قرينة على ارادتها واجعلوا هذه
قرينة بينكم ايضا فانه لا استبعاد في القول بانه صرح عند تابعيهم في زمانه بان يعبر عن
الصلوة الشرعي مثلا باللفظ المخصوص مضافا الى احد القيود الخمسة وعن اللغوي
به بدون اضافته الى شيء كاستعمال اهل العرف لفظ الماء مثلا مطلقا في المعنى الحقيقي

ومع القيد في المعنى المجازي كان العبث وعلى هذا فيندفع ايضا ما تقدم من انها ان قلنا انها
مستعملة مجازا في هذه المعاني المستحدثة مع القرينة يلزم ما ينافي الحكمة واما في الخامس
بان قول المشهور انما يكون حجة لافادة الظن لو لم يكن استنادهم فيما صاروا اليه الى دليل
فاسد لا يفيد شيئا اصلا كما في المقام فان دليل المثبتين على ما هو المذكور في كتب ا
الفن ما مر من الاصول ليس الا ما ذكرناه وهو اوهن من بيت العنكبوت لما يرد عليه من المنا
فتساد لواضحة التي لا حل لها ما تلقاه احد من العلماء بالقبول بل اوردوا عليه ما اوردوا ومن
اراد الاطلاع على هذه فليراجع الى كلامهم في هذا المبحث وعلى هذا فلا يستفاد منه وهم فضلا
عن مثل فضلا عن ظن يجوز الاستدلال به والاعتماد عليه ويؤيد ما قلناه من عدم النقل وان
استعمل هذه الالفاظ على سبيل المجاز في المعاني الشرعية ان وقائع الشارع كلها مذكورة مضبوطة
في الكتب ومنقولة في الافواه وان الاولة قد ضبطوا اشياء لم يترتب على العلم بها ثمرة ولا اثر
فلو نقلت هذه الالفاظ عن المعاني اللغوية لضبطوا ذلك اشد الضبط لوجود الدواعي
على ذلك لكثرة الثمرة بل هذا من الامور العجيبة الغريبة بما فرض من تغير الاوضاع فعدم هذا النقل
غير مع ان الدواعي على نقل ذلك اكثر واقوى تاسيس على عدم النقل والنزاع في هذه المسئلة
انما وقعت في زمان الصادقين على ما قيل ولو كانت منقولة لما خفي على التابعين ولما
انكروه بل اطلعوا عليه لقرب عهدهم الى زمان الرسول هذا ولكن الانصاف ان هذه المنافسات ت
وان كانت لها وجه بحسب الاحتمال العقلي لانها خلاف الظاهر الذي هو الحجة في الموضوعات
الاستنباطية فالقول بالثبوت في الالفاظ التي اشتدت الحاجة الى استعمالها في المعاني
الشرعية كالصوم والصلوة والحج قوي لان المشاهد في العبارات ان اللفظ اذا استعملت مرات
متعددة بينهم في معنى واحد مخصوص غير ما يكون خلاف معناه اللغوي يكون هو المتبادر منه دون
المعنى اللغوي فكيف هذه الالفاظ التي استعملت في كل يوم وليلة مرات متعددة في ايام
طويلة فانه من البعيد كل البعيد بل من الممتنع عادة ان هذه الالفاظ مع هذه الاستعمالات
المتكثرة كانت باقية على المعاني اللغوية واستعملت في هذه المعاني الشرعية مجازا مع القرينة
وما صارت حقائق شرعية ويؤيد ما قلناه اطلاق هذه المعاني لا الالفاظ المتداولة في

هذه

في هذه المعاني المستحدثة ومعانيها لغة كالدعاء والسجود والركوع مثلا فان بها المناسبة
مع المعاني المستحدثة بل المناسبة بينها وبين معاني بعض هذه الالفاظ اقوى والحال
انه لم يعهد استعماله فيها فضلا عن التجوز بل المعهود والمتعارف استعمال الفاظ مخصوصة
فيها فهل يتوهم ان بناء هذا على النقل واطلاق هذه الالفاظ على المعاني الشرعية انما هو
بطريق الحقيقة لا المجاز والشاهد في عرفنا ان احدا لو اخترع معنى ليستعمل اليه حاجته
يضع لفظا بازائه وما جرت العادة باستعمال لفظ فيه مجازا مع القرينة سيما اذا لم يكن
له فلاحة لكثرة احتياجه الى المعنى الاصلي كالمقام وايضا من البعيد كل البعد القول بان قران
هذه الالفاظ المتكثرة التي ثبتت من الخارج ان المراد بها المعنى الشرعي بالقرائن في محل
لكن ما في محل التسامح وفي الحوادث بل ادركناه كالنقل اولى من هذا وايضا نظر من
بعض الاخبار على ما حكم بعض الاخبار بثبوت بعض العبادات كالصلوة والزكوة
والصوم والحج عند من مشركي العرب في ايام الجاهلية والظاهر ايضا عدم التعبير بها بغير
هذه الالفاظ في لغتهم والاصل البناء كما هو الظاهر واذا ثبت التعبير بهذه عنها فالظاهر انها
نقلت من المعاني اللغوية في زمانهم اذ من البعيد كل البعد عدم النقل في هذه المدة
الطويلة عندهم واذا ثبت النقل الى هذه العبارات قبل زمان البعثة فيلزم حصول
الحقيقة الشرعية بالاجماع وحكي المنافسة في الخامس ايضا بمنع انحصار دليل المثبتين
في ذلك بل ربما كان هذا دليل بعض منهم ويكون دليل الاخرين شيئا اخر لو اطلعنا عليه يحصل
لنا منه القطع او الظن بالثبوت وكيف يمكن دعوى الانحصار مع ان بعضهم كالحاجبي تمسك
بالاستقراء على ثبوتها وادعى شيخ الطائفة وكذا ابن ادريس الاجماع على ثبوتها
على ما نقله عنه بعض الاجلة والظاهر انه هو دليلهم على ثبوتها عما ذكرناه انه هو دليلهم على
ثبوتها عما ذكرناه من التاسيس من انها لو نقلت عن معانيها الاصلية لنقل الينا لتوفر قر ح
الدواعي عليه بان عدم النقل لعله لاجل انه من البديهيات والضروريات عند الحاضرين
وكذا من بعدهم بحيث بعد ونقله وضبطه من العبث والسفاهة ولذا ما نقلوه لانا

نری فی عرفنا واهل زماننا لا یضبطون لحن ویتقلون ما فیه خفاء بالنسبة الی الناس اذ لا فائدة
فی نقل غیره فلعل المشافهین لاجل انه من جملة الضروریات عندهم واعتقادهم عدم
امکان خفائه ما نقلوا لغیرهم ولکن صار بسبب طریان الحوادث مخفیا لنا کخفاء امور اخر
کانت ثابتة معلومة فی ذلک الزمان نحو کالصلوة ونحوها من العبادات والمعاملات و الفهم
نوفر الداعی علی النقل ان سلم فانما هو فی صورة ما اذا کان بطریق التصریح بان
یجمع یصعد المنبر ویقول اعلموا ایها الناس انی قد نقلت هذه الالفاظ عن معانیها
الاصلیة الی هذه المعانی المستحدثة فمتی ما اسمعوها فی کلامی فاحملوها علی هذه المعانی ولا
تحملوها علی غیرها واما اذا کان بطریق التفهیم بسبب الترديد بالقرائن فالظاهر الداعی علی
ذلک کما لا یخفی علی المتامل وبهذا یظهر ضعف ما استدل به النافون من وجه الاول و
استدل النافی بوجهین الاول انها لو نقلت الی المعانی الشرعیة لفهمها المخاطبین
بها لانهم مکلفون بها والفهم شرط التکلیف ولو فهمها المشافهین لنقل الینا لانا
مشارکون معهم فی التکلیف ولقوله ص فلیبلغ الشاهد الغائب ولو نقل لوصل الینا اما
بالتواتر او بالاحاد والاول لم یوجد والا لما وقع الخلاف والثانی غیر نافع لان الظن
غیر معتبر فی الاصول مع ان العادة قاضیة فی مثله بالتواتر الثانی انها لو کانت حقائق
شرعیة لکانت غیر عربیة واللازم باطل فالملزوم مثله بیان الملازمة ان اتصاف الا
لفاظ باللغات انما هو بوضعها فیها والعرب لم یضعوها لانه المفروض واما بطلان
اللازم فلقوله تعالی انا انزلناه قرآنا عربیا وما بعضه عربیا لا یکون کله عربیا وعلی ا
لجواب عن الوجهین اما عن الاول بانه فاسد لان ارادتنی قوله و لو نقلها لفهمها المخاطبین
تفهیم النقل بطریق التصریح فالملازمة ممنوع فانه یکفی للتفهیم ابدا والکون الالفاظ مقرونة
بالقرینة الصارفة عن المعنی اللغوی من غیر ان یصرح بوضع اللفظ للمعنی وهذا طریق
شایع ذایع کما فی تعلیمهم الاطفال وغیرهم الاوضاع من غیر ان یصرح بالوضع وان اراد
التفهیم ولو بطریق المذکور فهو حاصل لهم ولنا باستعمال اکثر هذه الالفاظ مع القرائن
الصارفة فی المعنی الشرعی والکفی بذلک عن التصریح بالوضع فیه وثانیا یمنع قوله و لو

فهمها فهمها

فهمها المشافهین نقل الینا لمشارکتنا فی التکلیف اذ المشارکة فیه یقتضی وجوب التفهیم
بل انما یقتضی وجوب معرفة احکامهم وما فهموه من کلمات الشارع ان تیسر ذلک
والا فیجب الرجوع الی اصل البراءة والشاهد علی ذلک انه لو کانت المشارکة فیه یقتضی
ذلک لکانت الاحکام الشرعیة کلها معلومة لهم لانه اوصل الیهم الاحکام النفس الامریة
والحال انا لا نعلم الا قلیل منها بطریق التواتر وکذا قیل وامرهم النبی اباهم بالتبلیغ لا
یستلزم لجواز عدم التیسر لهم لعذر وهو شرط التکلیف لجواز منع الفهم لهم کما
فی الاشیاء الاخر وثالثا یمنع عدم التفهیم لنا لانه یکفی فیه نقلهم الالفاظ المقرونة
بالقرینة لنا کما فهم الشارع النقل لهم بطریق الترديد ایضا ورابعا یمنع قوله ولو نقل الینا
بالتواتر لما وقع الخلاف فی ثبوتها اذ لعله ثبت التواتر عند طائفة دون اخری
لوجود شرایط افادته العلم بالنسبة الی واحدة دون اخری ولذا وقع الاختلاف
وخامسا یمنع اشتراط العلم مع انه فی المسائل الاصولیة سیما فیما یتعلق منها بمبادی ا
اللغویة لما تحقق من ان العلماء یستدلون لاثبات اکثر المسائل الاصولیة بما لا یفید
سوی الظن وایضا الظن المستفاد من خبر الواحد الجامع للشرائط
لا ینقص عن الظن المستفاد من قول اللغوی الذی یکون قوله حجة فی الاخبار
بما فی الالفاظ فالقول بجواز العمل بالظن المستفاد من قوله دون غیره بارد تحکم بارد
فتدبر جدا واجیب عنه ایضا بان اشتراط التکلیف بالفهم انما یقتضی فهم المعانی
المرادة من هذه الالفاظ وقد حصل ببیان النبوی علی ما یشهد به التفاسیر ولا
یقتضی تفهیم ان تلک الالفاظ منقولات عن المعانی اللغویة موضوعة لها فی عرف ا
لشرع واورد علیه سلطان العلماء بان الکلام انما هو فی الالفاظ المجردة عن القرائن
لانها محل النزاع ولا شک انه لا لم یحصل فیها التفهیم والا لما وقع النزاع وکل موضع
یقع فیه البیان فقد تحقق فیه القرینة والکلام فیما لا قرینة فیه انتهی ویمکن ا ن
یناقش فی ما ذکره بان یقال بان مراد المجیب ان الشارع فهم المعانی فی الالفاظ المجردة
عن القرائن ایضا بسبب الاتیان بالقرائن فی الالفاظ لکثرة التی المراد منها المعنی الشرعی

وذلك طريق الى التفهيم بحيث لا يفيد الانكار ووقوع النزاع لا يستلزم عدم التفهيم اذ لعل
النافين غفلوا عن هذا واعتقدوا ان طريق تفهيم المعنى لا بد ان يكون بطريق التصريح
ولا يكفي التفهيم بطريق الترديد بالقرائن لدليل فاسد اعتقدوا حقيقة فتدبر واما ثاني
الثاني من انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لانه ان اراد بالعربي ما وضعه
واضع لغات العرب لمعنى نمنع فرجع اهل عرفه منهم وان اراد بالعربي ما وضعه واضع لغات
العرب في الجملة او ما وضعه العرب مطلقا وتكلموا به سلم ان قلنا بثبوت النقل فيها لكن انها
لانها وضعت في لغة العرب لمعنى وان الشارع من العرب وكذا قومه بالاتفاق نعم انها ليست
بحقائق لغوية لا انها ليست بعربية واجاب المشهور عن ذلك اولا بان هذه الالفاظ وقد
جعلها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية بالاتفاق وان لم
يصرح العرب باحادها بل نقل الانواع كاف في المجازات ولا يشترط نقل الاحاد وعلى هذا
فلا يلزم خروجها عن العربية لو كانت حقائق شرعية واورد عليه بان استعمال تلك
الالفاظ في هذه المعاني على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية انما هو بواسطة الوضع الشرعي
لا الوضع اللغوي بان استعملت في هذه المعاني الحادثة لاجل منا
مناسبتها مع المعنى اللغوي والا لزم ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة
ومجازا وهو باطل والمجازات الحادثة التي تكون عربية من قبيل الثاني لا الاول ورد بانه
لا امتناع في ان يكون استعمال اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا اذ
مصحح الاستعمال يجوز ان يكون شيئين او هو علاقة ومصحح الاعلاقة ملحوظة فيمكن
ان يستعمل الشارع هذه الالفاظ في المعاني المستحدثة من حيث مناسبتها في المعنى اللغوي
فيكون مجازات ومن حيث انها ما وضعت لها في اصطلاحه فيكون حقائق شرعية
وان كان بعيدا وخلاف الظاهر الا ان الاحتمال كاف في مقام المنع ويمكن ان يكون هذا مراد
المجيب من قوله هذه الالفاظ التي حقائق شرعية مجازات لغوية ويمكن الجواب ايضا
بانه يكفي لتصحيح كونها عربية كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني المستحدثة
لكانت مجازات بالقوة لا بالفعل او لكونها موضوعات في لغة العرب في الجملة او

ملاحظة

او ملاحظة الناقل حين النقل مناسبتها للمعنى اللغوي وان لم يكن ملحوظة في حين الاستعمال و
ثانيا بمنع كون القران عربية بالاتفاق النحاة على ان مثل ابراهيم ونحوه مما وضع في العجم في الاسماء
غير منصرف للعجمية والعلمية والاسم الموضوع في لغة العجم لمعنى ليس بعربي وح فكيف يمكن
دعوى ان القران كله عربي بكمالها بل ولاشتماله على مشكاة واستبرق وسجيل وقرطاس
والاول هندية والثاني والثالث فارسيان والرابع رومية كما نقل عن ابن عباس و
والقول بانها من تداخل اللغتين بعيد جدا والمشهور خلافه ولان الاسماء السور من ا لقران
وليست بعربية لعدم علم العرب بمعانيها وعلى هذا فلا يمكن دعوى ان
القران كله عربيا والضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا للسورة فانه يطلق على السورة
وعلى الاية كما يطلق على الكل ايضا ولا ينافي ذلك صحة القول بانها بعض القران لان الجزء
اذا شارك الكل في الاسم جاز الحكم بالفردية والجزئية باعتبارين كالماء فانه اسم للجسم البارد
الرطب بالطبع وهذا قدر مشترك بين الكل واي جزء فرض منه فيقال هذا ماء ويراد به
مفهومه الكلي ويقال انه بعض المياه ويراد به مجموع المياه الذي هو احد من افراد هذا المفهوم
وايضا يمكن ان يكون لفظ القران مشتركا لفظيا وضع للمجموع تارة وللابعاض اخرى
وهذا ولكن لا يخفى ان الظاهر ان الضمير راجع الى القران لا السورة لكونه المحدث عنه في الاية
بحسب الظاهر ولانه المتبادر منه في حين الاطلاق وهو مجاز للسورة على تقدير رجوعه الى
السورة والضمير لا يندفع الاعتراض لوجود الفاظ الغير العربي في السورة ايضا من نحو
ابراهيم واسحق ويعقوب فالاولى ان يقال ان المراد من كونه عربيا الكل الظاهر ظاهر
عربيا ولما كان غيره اقل منه بل مستهلكا في جانبه والنادر كالمعدوم فكان مجموعه عربيا
او ان اسلوبه اسلوب كلام العربي وان لم يكن كلماته كذلك هذا ان قلنا كون الواضع هو البشر
واما ان قلنا هو الله تعالى فلا اشكال ولا وقع للايراد اصلا لان المراد بالعربي ما وضعه واضع
لغة العرب وهو الله تعالى واستعمله العرب فيه ولا شك ان هذه الالفاظ كذلك لان النبي ص وقومه من
العرب بالاتفاق ثم واعلم ان هذا الايراد انما يتوجه على قول من قال بالوضع التعييني كالمعتزلة
وغيرهم واما من قال بالوضع التعيني فلا يرد هذا الاشكال لاحتمال استعمال هذه

هذه الالفاظ في القرآن مجازا قبل نقلها بسبب الشهرة والغلبة ولما كان المانع في مقام المنع
فيكفيه الاحتمال واحتج المفصل الاول بان الاصل عدم النقل عن المعنى اللغوي وبقاء اللفظ
على ما كان ولكن خرجنا عن مقتضاه في الالفاظ الكثيرة التداول على لسان الشارع واهل زمانه
لكون كثرة التداول موجبة للنقل والوضع واما غيرها مما انقطع بعدم تحقق الغلبة فيها و
نشك في باقية على معناها اللغوي وهو حجة يجب العمل به في مقام الشك والمفصل الثاني
بان الاصل بقاء اللفظ على معناه اللغوي وعدم النقل حتى يثبت خلافه وما يثبت هذا الا
في زمانهما ع واما قبله فلا فرج فيجب الحكم بالبقاء على ما كانت عليها من المعنى اللغوي بما تقدم
على زمانهما ع لانقض اليقين الا باليقين وفيه نظر من وجوه الاول ان ذلك ليس
تفصيلا في المسئلة بل هو نفي الحقيقة رأسا لان الحقيقة الشرعية على ما تقدم هو اللفظ
الذي وضعه الشارع للمعنى الشرعي واستعمل فيه مجازا الى ان صار فيه منقولا اليه في زمانه
والشارع على ما صرح به بعض المتأخرين من اهل اللغة وهو النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الاخر او هما
معا واما الائمة فليس بشارع محض وثبوت الوضع في زمانهما لا يثبت الحقيقة الشرعية بل
في الحقيقة معنى لابتداء النقل في زمان المتشرعة الثاني المنع من ثبوت ذلك في زمانهما
بالنسبة الى جميع الالفاظ بل غاية ما يسلم منه انما هو في البعض واما بالنسبة الى لفظ ا
الوجوب والسنة والكراهة وبعض الفاظ اخر مما لم يتيقن بكثرة التداول في زمانهما
في المعنى الشرعي فلا بل يظهر من بعض الادلة ان لفظ الوجوب والسنة والكراهة كان
باقيا على المعنى اللغوي في زمان اوائل القدماء فكيف في زمانهما وعلى هذا فلا يصح القول
بالثبوت مطلقا في زمانهما ايضا بل الحق التفصيل الثالث ان الاصل انما يكون حجة فيما لم يوجد
دليل على خلافه وهنا الدليل المقتضي للثبوت وهو ما تقدم من الاستقراء وغيره موجود
فلا يجوز التمسك به واحتجاج الثالث والرابع والجواب عنه يظهر مما تقدم واحتج الخامس
بان المعاملات كالبيع والاجارة والهبة وغيرها باقية على معانيها اللغوية ولم تنقل في
عرف الشارع الى معان اخر بل صحتها في الشرع موقوفة على شرائط احدثها الشارع و
ليست بداخلة في ماهيتها ولا تكون من جملة اجزائها ولذا قال قالوا ان العبادات توقيفية

دونها

فالحكم بانه منقول في زمانه [illegible] فيحكم به والا فيجب التوقف والرجوع الى الاصل وبعض منهم فصل بين الفاظ العبادات والمعاملات
فحكم بالثبوت في الاول دون الثاني ثم القائلون بالثبوت اختلفوا في المعركة ان الشارع وضعها للمعاني الشرعية بطريق
الوضع الابتدائي من غير ملاحظة مناسبة بين معانيها الشرعية واللغوية وقال جماعة اخرى ان الشارع وضعها للمعاني
الشرعية المستحدثة لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية فتكون منقولات شرعية وقال بعضهم انها منقولات اعم من
ان تكون موضوعات [illegible] والظاهر من هؤلاء ان الوضع فيها بطريق التعيين بمعنى ان الشارع نقلها
ابتداء الى المعنى الشرعي لا انه صارت منقولات بسبب كثرة الاستعمال والغلبة وقال بعض آخر انها موضوعة
بالوضع التعيني لا التعييني [illegible] بمعنى ان هذه الالفاظ صارت منقولات بسبب كثرة استعمال الشارع وحده
او مع استعمال اهل عرفه اياها في هذه المعاني المستحدثة وعلى الاول فالسبب في حصول النقل هو استعمال الشارع وحده
ولذا نسب اليه [illegible] فالسبب في حصوله هو الشارع واهل عرفه معا وانما نسب الى الشارع لكونه الاصل استعمالها
فيه مجازا [illegible] والقائلون بعدمه اختلفوا ايضا فذهب الجمهور منهم الى ان الشارع استعملها فيها مجازا
[illegible] بعض العبارات المحكي عنه وذهب بعض آخر الى انها باقية على المعاني اللغوية ولم يعتبر في
[illegible] حقيقة لا مجازا وهو المحكي عن القاضي ابي بكر الباقلاني فالمراد بالصلوة مثلا على هذا المذهب انما
ورد في كلام الشارع انما هو الدعاء لا غير لكن قبوله مشروط باقترانه بالركوع والسجود والقيام والذكر لانها اجزاء المعنى له
[illegible] كالفصول بل هي خارجة عنه ومشروط لتحققه بانه في الخارج صحيحة مترتبا عليها الاثر وخارج
عن مفهومها كالوضوء وطهارة اللباس والمكان وعدم كونهما مغصوبين ونحو ذلك من المقدمات التي ليست بداخلة
في الموضوع له اجماعا فهو كلما ورد لفظ الصلوة مثلا من الشارع يحمله على المعنى اللغوي فان ثبت من الشارع شرط
قيده به والا كان باقيا على المعنى اللغوي ويحمله عليه لانه اذا ثبت من الخارج ان المراد ليس المعنى اللغوي باطلاقه بل
اعتبر معه قيد آخر فكيف يكن القول ح بكون اللفظ مستعملا في المعنى اللغوي لانا نقول كون الشيء مرادا لا
يستلزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه الا ترى ان مراد القائل من رقبة في قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة

جو المؤمنة بلا تامل وان كان ما استعملها في الرقبة المؤمنة بل استعملها في الرقبة المطلقة واراد الايمان من لفظ المؤمنة
لا من لفظ رقبة والا كانت مجازاً مع انه ليس كذلك وكلما المراد من رجل في قوله وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار
وان كان ما استعمل اللفظ فيه الا بمعناه في بيان ثمرة النزاع فاعلم ان ثمرة النزاع بين الاقوال تظهر في
الالفاظ المجردة عن القرائن الصارفة فالقائل بثبوتها يحملها على المعاني المتحدثة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وغيره يحملها
على المعاني اللغوية لما ذكرناه من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة هكذا ذكره جماعة اقول هذا انما يستقيم ان قلنا بالوضع التعييني
واما ان قلنا بالوضع التعيني فينبغي ان يفصل تفصيلاً بين ما علم صدوره بعد النقل فيحمل على المعنى الشرعي وقبله يحمل
على المعنى اللغوي واما ما يشك فيه فيجب التوقف ح لجب الاجتهاد ويرجع الى ما تقتضيه ادلة الفقاهة واما ثمرة
النزاع بين ما نقل عن القاضي في بعض العبادات فيما اذا ورد من الشارع لفظ و علمنا ان المراد ليس المعنى اللغوي
بل علمنا انه اعتبر معه اموراً معينة من الخارج بالاتفاق وشككنا في امر آخر هل اعتبره ويكون مراده ام لا فعلى
القاضي يمكنه اجراء الاصل في هذا الموضع بان يقول الاصل عدم الالفاظ على المعنى اللغوي المعلوم تقييده بشيء الا ما
خرج بالاجماع وبالاجماع او غيره على اعتبار تلك الامور المعينة وحملها شرائط لصحة واما على فتك في انه
اعتبره ام لا فالاصل عدمه واما القائل بكون المراد وجود الصارف المعنى الذي مجازاً فلا يمكنه الاصل في اللفظ بعدم
لانه بعد وجه علمنا ان اللفظ استعمل في معنى خاص آخر محتمل لامور مفقودة وهو كما هو يمكن ان يكون الجزء المشكوك
فيه خارجاً عنه فكذا يمكن ان يكون داخلاً فيه وح فلا معنى لاجراء الاصل لان العمل به مشروط بما اذا لم يعلم العمل
خلافه وهنا نحن فيه ليس كذلك لانه كان الاصل عدم اعتبار الجزء العاشر في المعنى المجازي فكذا الاصل عدم ما يكون ذلك
الجزء خارجاً عنه منه اهم بيانه ان استعمال اللفظ في شيء فرع تعقله وتصوره وملاحظته اولاً ولا شك ان ملاحظة
كل من المعنيين بخصوصه حادث فكما نقول الاصل عدم ملاحظة المعنى الذي يتحقق بالجزء العاشر فكذا نقول الاصل
عدم ملاحظة معنى آخر غير المعنى الذي يتحقق بالجزء العاشر والحكم اثبات المعنى المجازي بالاصل خلاف طريقة
العلماء لانهم جعلوا المعرفة الحقائق والمجازات علامات معينة وليس الاصل منها فجعله من العلامات التي

بنسب

دون المعاملات فان المراد من هذا ان ماهيات العبادات توقيفية دون ها لا احكامها
لا ندلا شك ان احكام كل واحد منهما از احكام الشرع كلها توقيفية بل المراد ان موضوعات
العبادات بحسب اخذها من الشارع لانها نقلها عن معانيها الاصلية الى معان
اخر ولا بد في معرفة الموضوع له الى الرجوع الى الواضع واما موضوعات
المعاملات فانها باقية على معانيها الاصلية ولم يحدث الشارع فيها تغيراً فالمرجع
في معرفتها الى اللغة ويمكن ان يناقش فيه بان الموجب للوضع وهو كثرة
التداول وعلة الاستعمال في المعنى المستحدث ان حصل فيتحقق الوضع بلا ريبة
وتامل وان لم يحصل فلا ولا دخل للعبادات من حيث هي في الحقيقة ولا للمعاملات
من حيث هي في عدمه بل كما يمكن الوضع في العبادات للشرط والمشروط معاً كان يضع
لفظ الصلوة مثلاً للاذكار المخصوصة مع شروطها من النية والطهارة وغيرها
كذا يمكن الوضع في المعاملات بان يضع الفاظها للمشروط والشرط معاً ولا تفاوت
بينهما اصلاً بل نقل عن جماعة من العلماء منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ان النكاح
في الشرع بمعنى العقد مع انه قد نقل جماعة منهم مدعي اتفاق اللغويين على كونه
بمعنى الوطي ومنع ثبوتها في جميع الفاظ العبادات بل انما يسلم ذلك فيما علم تحقق
بسبب الوضع فيه في زمانه من نشوء الاحتياج اليه وكثرة التداول لدى اهل زمانه
بحيث صار منقولاً بسبب ذلك بالغلبة والغلبة واما فيما لم يعلم ذلك فيه كبعض
الفاظ العبادات من نحو السجود والطواف والاحرام فالاصل بقائه على المعنى
اللغوي وعلى هذا فاطلاق قولهم ان العبادات توقيفية دون المعاملات محمول
على الغالب فانه لما كان اكثر العبادات توقيفية لا يعلم الا بسبب بيان الشارع
واكثر المعاملات باقية على المعنى اللغوي ولا توقف لمعرفتها على الشرع اطلقوا
القول بذلك لان النادر كالمعدوم فظهر ح ان القول بالايجاب الكلي
في الفاظ العبادات وللسلب الكلي في الفاظ المعاملات لا وجه له بل الصواب
بل الصواب التفصيل بين الالفاظ فيما علم تحقق موجب الوضع فيه يثبت به

بعنوان بتوسه فيه وما لم يعلم تحقق ذلك فيه فلا بل يجب الحمل على المعاني اللغوية فيه سواء
كان من الفاظ العبادات او المعاملات فتأمل وجهه والحاصل انه كلما علم استعماله
في المعنى الشرعي بالاستقراء الى حد لم يستعمل في معناه الاصلي الا نادرا فيحكم بثبوت النقل
فيه لما ذكرنا من قضاء العبادات بذلك واما ما لم يحصل الى هذا الحد فالظاهر عدم ثبوت
الوضع فيه بل الواجب كلما اطلق مجردا عن القرينة الصارفة حملها على المعنى الاصلي للاصل
ولا تفاوت بين العبادات والمعاملات ولا زمان من حيث هي بل المناط في الثبوت تحقق
ما ذكرناه في عدم العدم اذا عرفت هذا فاعلم انه قد اورد عليه بعض الاجلة من المحققين على
المفصلين من الالفاظ بانه خرق الاجماع المركب اذ القائل بالثبوت قال به مطلقا والقائل
بعدمه قال به كذلك فالقول بالثبوت في بعض الالفاظ دون بعض خلاف الاجماع وقول
عالم يقل به احد من قدماء الاصوليين بل هذا ناشئ من المتاخرين ويمكن ان يناقش فيه
بان الظاهر ان القائلين بالثبوت قائلون به في الجملة في جميع الالفاظ التي تثبت الحقيقة
الشرعية في زماننا بل الظاهر من عباراتهم ان القائلين بالثبوت انما قال به في الالفاظ المتداولة
في زمان الشارع المستعملة في المعنى الشرعي غالبا واما ما استعمل في المعاني الاصلية الا نادرا غاية
الندرة كما يظهر من استدلالهم على الثبوت بانا نقطع ان لفظ الصلوة والزكوة والصوم و
الحج مستعملة في المعنى الشرعي وانها المتبادرة منها حين الاطلاق وهو علامة الحقيقة والظاهر
ان مرادهم من قولهم يتبادر المعنى منها عند الاطلاق وانما هو في عرف الشارع لا في عرفنا فانه
لا دلالة فيه على مطلوبهم امر لا يتفوه به عاقل فضلا عن هؤلاء الفحول الجامعين
للمعقول والمنقول المؤسسين الاصول ولا شك ان التبادر فرع كثرة الاستعمال وغلبته
في المعنى الشرعي بحيث لو هجر معنى الاصلي وذلك غير متحقق الا في بعض الالفاظ لا في
بعضها مما يقطع باستعمال الشارع اياه في المعنى الشرعي المتبادر عندنا فضلا عن تبادر هذا
المعنى عند اهل زمانه ولو كان مرادهم الثبوت في جميع الالفاظ فلا شك انه لا يحتمل منهم
الاستدلال بهذا الدليل اذ النقل في الالفاظ المتداولة الخاصة من نحو الصلوة والزكوة

والصوم

والصوم والحج غير مستلزم له في غيرها مما لم يعلم استعمال الشارع اياه في المعنى الشرعي او علم
استعماله فيه ولكن لم يعلم بلوغه الى حد يوجب النقل كما في هذه الالفاظ لعدم اجراء هذا الدليل
فيه فكيف يجوز الاستدلال بالدليل الخاص الذي يفيد ثبوت النقل في الالفاظ التي بلغت
بسبب كثرة استعمالها في المعنى الشرعي بحيث يتبادر منها هذا المعنى ولا يتبادر المعنى الاصلي
لذلك الاثبات مدعى العام وهو الثبوت فيما لم يصل الى هذا الحد بل لا يفتون بتبادر ذلك
اليهم ايضا وكلامهم في الاول وان كان مستفادا منه ما ذكرنا ان محل النزاع انما الالفاظ المتداولة
على ان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها الا انه يظهر من كلماتهم في مقام الاستدلال ان
مرادهم انما هو الثبوت في الجملة لا الايجاب الكلي وعلى هذا فلا وجه للاعتراض فتدبر وايضا في الفرق
الاجماع غير جائز لانه يستفاد منه نفي الثالث او انطق بقول الرابع وذلك فيما اذا لم يذكروا دليلا
اصلا او يكون مستندهم في هذا القول دليلا لا يظهر فساده ومن هنا ليس كذلك لان الظاهر
ان مستند المثبتين والنافين هذه الادلة التي ذكرناها وقد عرفت فسادها وضعفها فلا اتباع على
المدعي واعترف به المعترض ايضا وعلى هذا فكيف يمكن ان نقول يجب اقتفاء اثرهم وعدم مخالفتهم
مع علمنا بان استنادهم فيما ذكروه الى هذه الادلة الضعيفة بل لا يجوز الاتباع حينئذ ويجب
منا نعيين ما ادعى اليه الدليل الذي يستفاد منه العلم او الظن فتدبر ثم اعلم ان بعض المتاخرين قد
ذكر ان هذه المسئلة قليلة الجدوى والثمرة وجه ذلك على ما ذكره بعض المحققين ان صيرورة هذه
الالفاظ حقائق شرعية بالوضع التعيني لا يقتضي الحمل على المعنى الشرعي عند التجرد عن القرينة
الا اذا علم صدور هذه الالفاظ بعد النقل وذلك لا يتحقق الا نادرا لعدم اجراء عادة الرواة
ان يتعرضوا النقل وذلك لا يتحقق تاريخ صدور اللفظ الا نادرا في غاية الندرة ومع فلا
يحصل العلم غالبا بصدور اللفظ عن المعصوم قبل النقل حتى يحمل على المعنى اللغوي ام بعده
حتى يحمل على الشرعي فهذه المسئلة قليلة الفائدة ثم قال فيه نظر من وجوه الاول ان هذا الاشكال
انما يرد اذا كان الوضع فيها بطريق التعين والغلبة والاشتهار واما اذا كان بطريق التعيين ا
ابتداء كما يقتضيه بعض الادلة التي مر فكثير الجدوى واما الثمرة الثاني انه يمكن هذا القول بتأخر
صدور اللفظ عن النقل لانه حادث فالاصل عدم صدوره قبله لا يقال كما ان صدور هذا حادث
كذا النقل حادث ايضا فالاصل تأخره عن اللفظ ومع التعارض الاصلان فيجب التوقف لانه نقول
ان اصالة التاخير انما يجري في حادث مجهول المبدء والمنتهى واما في الحادث الذي يكون منتهاه

الحادث

متشابه معلوم ما فلا يتجه وهنا كلام ان ثبوت الوضع في هذه الالفاظ وان كان مجهولا من حيث المبدء
لكن ثبوته في زمان الشارع بحيث يتبع لصدور كثير من الروايات الواردة مقطوع به عند القائل
بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القبول بتأخر هذه عن زمان النقل دون العكس الثالث
اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ عند تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعنى الشرعي
او على اللغوي فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها
على الثاني فالفرق بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها محمول على اللغوي كما هو مقتضى
القول بالمتوسط خلاف الاجماع لا يقال ان الالفاظ المجردة مع الجهل بالتاريخ تحمل على المعنى اللغوي
لكونه الاصل فلا يلزم خلاف الاجماع لانه يقال ان من قال بالحقيقة يحملها على المعنى الشرعي
ومن قال بنفيها يحملها على المعنى اللغوي فالقول بثبوت الحقيقة الشرعية مع الجهل في الجميع
او البعض على المعنى اللغوي خلاف الاجماع اقول ويمكن ان يناقش في الثاني بان هذا
انما يتوجه لو كان مراد القائلين بثبوت النقل بالوضع التعييني بثبوته في زمان يتبع هذا
لكثير لصدور كثير من الروايات الواردة عنه كما ذكره ونمنع ان مرادهم هذا بل يحتمل ان
يكون مرادهم كما يستفاد من قولهم انه على تقدير حصول النقل بالغلبة والاشتهار فلا هذا
ثمرة في المسئلة بل بحسب التوقف انه على تقدير حصول النقل بالغلبة والاشتهار يحتمل
ان يكون في اخر زمانه بحيث لا يتبع لصدور الروايات بعده او في اوساط زمانه واذا
احتمل الامران فح اذا صدر لفظ فلا يعلم ان زمان صدوره قبل النقل ام بعده وح لا يجوز
التمسك باصالة تاخر عن النقل لانه ليس اولى من العكس فتم نعم ان علم ان مراد القائلين
بالوضع التعييني حصوله في زمان يتبع لصدور روايات منه بعده كما ذكره هذا
المحقق فما اورده حق ولله دره فادرسا وفي الثالث بمنع الاجماع على وجوب حمل الالفاظ
المجردة على المعنى الشرعي او اللغوي بل الظاهر ان القائلين بالوضع التعييني لا يقول بهذا
على ما ينادي كلماتهم وعباراتهم في هذا الباب وح فكيف يدعى الاجماع على ذلك وما
يكون في كتب القوم من ان ثمرة النزاع انما هي في الالفاظ المجردة فالقائلون
بالثبوت يحملونها على المعنى الشرعي والنافون على اللغوي لعله ناشئ من
القائلين بانها موضوعات مبتدءة او منقولات بطريق التعيين على الاصطلاح من يعني
المعتزلة وغيرهم او مستعملة فيها بطريق المجاز كما هو راي جماعة او لعل المراد منه ان الثمرة

يظهر

يظهر في الجملة في هذه الالفاظ المجردة اما بالنسبة الى القائلين بالوضع التعييني فقط واما ما
بالنسبة الى القائلين بالوضع التعيني فاذا علم تاريخ النقل بانه كان قبل صدور هذه الالفاظ
وعلى هذا فلا يخالف الاجماع اصلا ثم اعلم على تقدير تعارض الاصلين ان قلنا بالوضع التعيني
قبل بحسب حمل اللفظ على المعنى اللغوي للاصل وغير نقل لانه ان اريد به الاستصحاب اي ان
الاصل عدم النقل على المعنى اللغوي حتى يتيقن خلافه فقد عرفت انه معارض بمثله وان اريد به
الظاهر هذا ونطالبه بالدليل وان اريد به القاعدة فالدليل فيمنعه الفهم والواجب
التوقف اجتهادا والرجوع الى ما يقتضيه ادلة الفقاهة اذا علمت ذلك فالمختار في المقام
وفاقا للجمع من الاعلام ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الفاظ التي يشتد اليه الحاجة غاية الاحتياج
سواء كان من المعاملات او العبادات لما ذكر من الاستقراء وللدليل الاعتباري العقلي وهو ان
هذه المعاني التي يشتد الحاجة اليها مما يتوقف الدواعي الى التعبير عند مسيس الحاجة
اليها وكثرة ما لها من الاحكام فكان الواجب على الشارع بمقتضى الحكمة ان يضع لها لفظا
ليسهل التعبير عنها ولا يحتاج الى تجشم نصب القرائن في كل زمان فان الاحتياج الى هذا ليس
باقل الى غيرها مما وضع له لفظ بل الاحتياج اليها اكثر فالوضع هناك يقتضي الوضع هنا
بطريق اولى وما جرت العادة باستعمال اللفظ مجازا والاتيان بالقرينة فيما يكون
محتاجا اليه غاية الاحتياج سيما اذا كان المعنى الاصلي لا يحتاج الى التعبير عنه الا نادرا غاية الندرة
بل استعمل اللفظ بعنوان المجاز والاتيان بالقرينة انما هو لا يقتضي الاحتياج اليه الا نادرا
غاية الندرة كما ان اللغوية بعض هذه الالفاظ وهذا ان الدليلان فاضيان بذلك عند
التروي والتخلية ومقتضاهما هو الوضع التعييني كما هو مذهب المشهور واما ان قلنا بثبوت
الوضع التعيني فيها فللدليل على الثبوت على ان العادة قاضية على ما يشاهد ان اللفظ اذا استعملت
ذات عديدة في معنى مخصوص مع القرينة مطلقا يطلق اللفظ بعد هذه ولو بدونها يتبادر منه
هذا المعنى عند المستعملين له على هذا النطق بعنوان القرينة والقلة بدون التكرار ريبة والكاره
مكابره نص على انها لولم يوجد دليل اصلا فالشهرة كافية في المسئلة لانها من المبادي اللغوية
ويكتفي فيها الظن كما في سائرها ولا شك انها يستفاد منها ظن اقوى مما يستفاد من قول

اللغوي فتم و يؤيد ما قلناه من وجوب الحمل على المعاني الشرعية اتفاق العلماء على ان استعمال
هذه الالفاظ في المعاني الشرعية اغلب من اللغوية بمراتب بل الظاهر انها لم تستعمل في المعاني ا
للغوية الا في غاية الندرة لعدم وجود الداعي اليه واذا كان كذلك فالمظنون ح في لفظ اورد
من الشارع مجردا عن القرينة هو المعنى الشرعي دون غيره لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
سيما بعد ملاحظة عادة الرواة بعدم ذكر القرائن الحالية بل المقالية و سقطها في الاخبار
والشاهد على ذلك وقوع الاختلاف الكثيرة فيها فتم و يظهر من هذا ضعف القول بالحقيقة
الشرعية بالوضع التعييني بالقهر والغلبة مع التوقف في المراد من اللفظ عند التجرد عن القرينة
وانه ادعى جمع من المحققين كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي و ابن ادريس بثبوت حقيقة
الشرعية او وجوب الحمل على المعنى اللغوي الشرعي في بعض الالفاظ وادعى ابن ادريس نقله
صاحب المدارك في شرح النافع انه لا خلاف في ان العقد في الشرع حقيقة في الطرح العقد
ومجازا في الوطي مع انه كان في اللغة بالعكس فثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي في غيرها مما يكون
اكثر استعمالا و اشد احتياجا بطريق الاولوية على انه لو سلمنا نقول بكافة القولين فما
فالمثبت مقدم بعد مكيف مع اعتقاده بالادلة المتقدمة والاجماعات في بعض الالفاظ واعلم
ان بعض هذه الالفاظ كان منقولا قبل زمان الشارع لان مشركي العرب كانت لهم غسل جنابة
و حج بل اكثر التكاليف التي نحن مكلفون فيها على ما يظهر من بعض الاخبار قال الطبرسي في احتجاج ابي
عبد الله ع على اهل الملل انه ع سئل ان المجوس كانوا اقرب الى الصواب في دينهم ام العرب كانت
قال ع العرب في الجاهلية اقرب الى الدين الحنفي من المجوس و ذلك ان المجوس كفرت بكل الانبياء
وجحدت كتبها وانكرت براهينها و لم تأخذ بشيء من سننها و اثارها وان كيخسرو ملك المجوس
في الدهر الاول قتل ثلاث مائة نبي وكان المجوس لا تغتسل من الجنابة و العرب كانت
تغتسل والاغتسال كانت من شرائع الحنفية وكانت المجوس لا تختتن وهو من سنن
الانبياء وان من فعل ذلك ابراهيم خليل الرحمن و كانت المجوس لا تغسل موتاهم ولا
تكفنهم وكانت العرب [illegible] ذلك وكانت المجوس تفعل بالموتى في الصحاري والنواويس
والعرب تواريها في قبورها و تلحدها الى ان قال ع وكانت المجوس تأتي الامهات

ونكح

ونكح البنات والاخوات وحرمت ذلك العرب وانكرت المجوس بيت الله الحرام وسميته
بيت الشيطان والعرب كانت العرب تحجه وتعظمه وتقول بيت ربنا وتقر بالتورية والانجيل
وتسئل اهل الكتاب وتأخذ عنهم و كانت العرب في كل الاسباب اقرب الى الدين الحنفية
من المجوس اه وانظر من هذا الخبر انهم كانوا مكلفون به وان الاختلاف بيننا وبينهم في العبادات
وغيرها في النوع في الكيفية خاصة واذا ثبت ذلك فالمظنون عنهم ما يعبرون عند الا بهذه
الالفاظ التي كانت منقولات في عرفنا الى المعاني الشرعية المستحدثة والا لنقلت الينا كما نقل
الينا الكثير قبائحهم وامورهم على ما يظهر من التواريخ بل صرح بعض الاجلة بالاستشعار انهم كانوا يعبرون ون
عن غسل الجنابة بهذا اللفظ الذي يعبر به على ما نقل بعض واذا كان كذلك فالظاهر بل المعلوم انها نقلت
عن معانيها اللغوية الى المعاني الشرعية في عرفهم قبل ورود الشارع لان من البعيد كل البعد بل
من المحالات العادية ان هذه الالفاظ ما نقلت في عرفهم عن المعاني اللغوية في هذه المعاني
الشرعية التي يشتد اليها الحاجة غاية الاحتياج من لدن النبي ص اسمعيل ع الى زمان الشارع
ع لما نشاهد في عرفنا ان اللفظ لو استعمل في معنى مرات عديدة و لم يستعمل في معناه الاصلي
يتبادر منه عند الاطلاق هذا المعنى والتبادر من علامات الحقيقة فتم جدا و يكون لكن
هذا حسن ان كان المراد من الحقيقة الشرعية وضع المعنى الشرعي مطلقا سواء كان في شرعنا
او شرع عرضا غيرنا لا مطلقا و يؤيد قلناه انه لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه
المعاني لوجد التعبير عنها بالفاظ اخر لمعانيها اشد مناسبة مع المعاني الشرعية وعدم
وجدان هذا وجوه دوم على الاطلاق الفاظ على هذه المعاني المنقول ولم يؤيد ما قلناه من ان
الشارع نقلها عن معانيها اللغوية الى هذه المعاني الشرعية و بالجملة ثبوت الحقيقة
الشرعية في بعض الالفاظ مما لا ريب فيه ولا مثل يعتني به واما ثبوتها في زمان الصا وفتح
ع فالظاهر انه مما لا يمكن انكاره بالنص ورد لان من [illegible] المحال عادة بقاء
هذه الالفاظ المنقول ولم المشتهرة الحاجة اليها على المعاني اللغو[illegible] استعمالها في
هذه المعاني الشرعية في كل يوم و ليلة مدة مائة سنة والظاهر بل الصريح من جماعة

من جماعة من الاصحاب ليبتنى امر الاختلاف فى ثبوتها فى زمان المتشرعة وهذا ايضا يبهم لما مر من ان
الشارع هو الله تعالى او الرسول او هما معا فيؤيد ذلك ما حكاه من الاخبار كالمروى فى
كتاب فقه الرضوى

فى باب الصلوة على الميت وانها لا يشترط فيها الوضوء انها ليست بصلوة انما الصلوة ذات ا
لركوع والسجود والمروى عن مولينا الباقر عليه السلام فى جواب من قال ان الذى يقولون
ان الرسول صلى على النبى نسيا وهو مات فى اليمن فقال عليه السلام ما صلى عليه بل دعا
له والمروى عن محمد ابن مسلم عن ابى عبد الله قلت الحائض تطهر للدم وتذكر الله جل
جلاله وعظم شانه قال فقلت اما الطهر فلا ولكن تتوضا كل وقت صلوة قوله رحمه الله
الصلوة الدعاء فى الشرع لمعان مختلفة او متواطئة اه اقول هل الصلوة موضوعة
لمعان مختلفة بان يكون مشتركة لفظية او موضوعة لمعنى تشترك فيه الافراد بان يكون
مشتركة معنوية فيه احتمالات ثالثها هو الذى اختاره المصنف هو التوقف وجه الاول
ان صلوة الغرقى والمريض التى لا ركوع فيها ولا سجود تسمى فى العرف صلوة ويصح سلبها
عنها فاتح انها لا اشتراك فيها مع صلوة الصحيح فى شئ حتى اما يكون موضوعا لنفظ
الصلوة ويكون اطلاقها عليها باعتبارها واذا كان كذلك فيكون مشتركا لفظيا الاترى

ان الصحيح

ان الصحيح لو صلى صلوة المريض لا يقولون فى العرف انه صلى ولو كانت موضوعة
لقدر مشترك بينهما لما صح ذلك وجه الثانى ان الصلوة موضوعة للقدر المشترك بين
الافراد وهو ذات الركوع والسجود لا ان افرادها مختلفة لان الاصل عدم الاشتراك واطلاق
الصلوة على صلوتهما على سبيل المجاز دون الحقيقة يكون فيهما مجردا عن الصلوة فكانها
هى بعينها ووجه التوقف حصول الشك فى الموضوع له هو ذات الركوع والسجود
ويكون اطلاق لفظ الصلوة عليهما مجازا ام لا بل هو معان مختلفة ويكون اطلاق
لفظ الصلوة عليها بمعنى انه الحقيقة دون المجاز وعلى احتمل الامران وجب التوقف
والاول هو الاقرب للصواب لما مر فتدبر وفى قول المص او لمعان متواطئة مسامحة
فتدبر تتميم اختلف العلماء فى الفاظ العبادات على قولين الاول انها اسامى
للصحيحة منها ذهب اليه الشيخ ره والعلامة فى النهاية والسيد عميد الدين على ما يستفاد
من كلامه فى بحث المجمل والمبين وهو المحكى عن الشهيد الاول والحاجبى والامدى واختاره
السيد المحقق فى شرح الوافية وحكاه عن الكل المحققين وفى الحاصل نسبته الى الاكثرين
نقله عنه الاسنوى فى بحث المجمل واستفدنا من الامام فى الحاصل ان الشرعى فيه مذهبان
احدهما الاجمال والثانى فى حمله على الحقيقة وهو راى الاكثرين واختاره الامدى وابن الحاجب
وقال فيه المض بعد ما اختاره المض من حمل صلوة لا ان لا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور
على نفى الصحة ثم ما قاله المص هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا احد فى اتباعه وذلك
لان المذكور فى المحصول مذهبان احدهما ما قاله ابو عبد الله البصرى ان النفى الداخل على محل
سواء كان شرعيا نحو لا صلوة لا بفاتحة الكتاب او لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات
غير منتفية وليس نفى المجازات اولى من البعض والثانى نقله عن الاكثرين ان المنفى ان كان اسما
شرعيا كالصوم والصلوة فلا اجمال لان انتفاء الشرعى ممكن بفوات جزء او شرط
وقد اخبر الشارع به الى اخر ما قال انتهى اقول الظاهر ان الاسنوى قد اخطا فى فهم
عبارة الامام فى الحاصل والمحصول فانه لا يستفاد من كلامه فيهما ان الاكثرين ذهبوا الى
انه لا اجمال فى حذف المنفى اذا دخل على الاسم الشرعى بل الحمل حذف النفى على حقيقته وهى

نفى الماهية عند عدم الطهارة تجد مثل المستفاد منه فى بحث الاجمال فى المحصول ان الاكثر
كبعض
قالوا ان حرف النفى اذا دخل على المسمى اللغوى لم يمكن نفيه لوجوده فان كان له
حكم واحد انصرف اليه ولا اجمال وان كان له حكمان كالفضيلة والاجزاء لم يكن صرفه
الى احدهما اولى من صرفه الى الاخر فيتعين الاجمال كما لا يخفى على من لاحظ عبارة المحصول
والحاصل بتمامها الثانى انها اسامى منها وهو ظاهر كلام السيد فى الذريعة والعلامة فى
بعض كتبه والسيد عميد الدين والشهيد الثانى فى التمهيد وصاحب المدارك وفخر المحققين
فى الايضاح والمحقق الثانى فى جامع المقاصد والشهيد فى الروض على ما يظهر من
عباراتهم المنقولة عنهم فى بحث محاذاة الرجل المرأة والفاضل المازندرانى واختاره السيد
الاستاد دام ظله وبعض المعاصرين ومن العامة البيضاوى والعضدى على ما يظهر من
كلامه فى جواب من ادعى ان النهى يدل على الصحة وابو عبد الله على ما نقله عنه جماعة
وقوم على ما نقله السيد فى الذريعة فى بحث المجمل والاسنوى فى ترجيح حمل الصلوة على
المعنى المجازى الاول فى بحث ان النهى هل يدل على الفساد ام لا اعلم ان المنهى عنه على
ضربين احدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة والضرب الاخر يصح ذلك فيه فمثال الاول
الظلم والجهل وما جرى مجراهما مما لا يتعلق به حكم شرعى ومثال الثانى الطلاق والنكاح
والبيع والصلوة لتعلق الاحكام بل ما ذكرناه انتهى وقال الثانى فى النهاية بعد ما نقل
قول الغزالى ان ماله مسمى شرعى اذا ورد النهى لا يحمل عليه بل على اللغوى الجواب ليس
معنى الشرعى الصحيح والا لزم فى قوله دعى الصلوة ايام اقرائك تناول عن الصلوة
الصحيحة وهى مستحيلة التصور ولا يمكن الحمل على اللغوى الذى هو الدعا وقال فى موضع اخر
منه مثل ما تقدم من عبارة السيد وقال الثالث بعد الجواب عن قول حنفية الى الحسن
الشيبانى من دلالة النهى على عدم فساد المنهى عنه والحق ان نقول ان الصلوة مثل تصدق شرعا
على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح
ويمنع كون الشرعى هو الصحيح والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك
وحمله على المجاز مخالف للاصل وقال الرابع فى بحث وجوب حمل الالفاظ على الحقيقة
على المجاز

على المجاز ومنها قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور الى اخر ما قال ثم قال
فان نفى الحقيقة محال فتعين الحمل على المجاز لوجودها وقال العضدى فى جواب من ادعى ان النهى يدل
على الصحة الجواب ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة صحت ام لا كما تقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله عم دعى الصلوة ايام
اقرائك وصلوة الحائض لا يصح اتفاقا ثم يلزم ان يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلوة
داخلا فى مفهومها لان الصلوة هى المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها
شرائط لا اركان انتهى وقال الاسنوى فى ترجيح حمل الصلوة على المجازى على ما نقل عنه فان
حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفى ذات الصلوة عند انتفاء الفاتحة وهذه
الحقيقة غير مراد للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فيتعين الحمل على المجاز
انتهى والمراد بكونها اسامى للصحيحة انها اسامى للماهيات المخصوصة المستجمعة
الشرائط التى اذا وجدها المكلف تكون صحيحة لا ان الصحة تكون داخلة فى مفهوماتها و
معانيها بحيث يستفاد منها عند العرف لا طلاقه ولان الصحة والبطلان من صفات افعال المكلفين
لا الماهيات والاعم منها انها موضوعة للماهيات لا بشرط كونها جامعة لشرائط الصحة ولا
عدمها بيان ذلك انا نعلم قطعا ان الماهيات الجعلية مركبة من اجزائها ولها شرائط تكون
باعتبارها صحيحة وهى خارجة عنها قطعا ولكن لا نعلم ان الشارع وضع هذه الالفاظ بازاء
تلك الماهيات المركبة حال كونها متصفة بهذه الشرائط المخصوصة وجامعة لها
بان يكون الموضوع له هو المتصف بالشروط والمقيد بها ام لا بل انها وضعت لها
مع قطع النظر عن اتصافها بهذه الشرائط فمن قال انها اسامى للصحيحة قال بالاول ومن
قال بانها موضوعة للاعم قال بالثانى ولا يكون مراد من قال انها موضوعة
المعنى
للصحيحة انها موضوعة للشرط والمشروط من حيث صحتهما معا كما توهم ولان الصحة
داخلة فى مفهومها ثم القائلون بالاعم اختلفوا فمنهم من قال انها موضوعة لنفس الاركان
فقط والبواقى من الاجزاء الخارجية والشروط معتبرة لصحتها وقبولها اختاره

السيد الاستاد دام ظلله و بعض المعاصرين ومنهم من قال انها موضوعة للاركان مع
بعض الاجزاء ومنهم من قال انها موضوعة لما يسمونه في العرف بذلك وهو مختار
بعض الاجلة من المعاصرين قال من جملة كلام له الصلوة مثلا موضوعة لما يسمونه صلوة ولا على
تشخيص هذا الا بالرجوع اليهم و يكون حال هذه الالفاظ حال الفاظ التي لم يمكن تشخيص
معانيها و تحديدها بوجه مضبوط وهو بحسب حالتها على العرف كالادمي والانسان والدفعة ونحوها
انتهى كلامه استدل الاولون بوجوه الاول تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق فان من قال صليت
في المسجد وحججت في العام وصمت اليوم يتبادر منه الصحيحة وهو من اقوى امارات الحقيقة
اشار اليه في الاحتجاج بعض المحققين في الفوائد والسيد المحقق في شرح الوافية الثاني صحة
السلب عن العاري من الشرايط وهي من امارات الحقيقة الثالث قوله لا صلوة الا بطهور ولا
صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صوم لمن لم يبيت الصيام فانه ظاهر في نفي الحقيقة والماهية
لان كلمة لا موضوعة لذلك على ما صرح به النحاة والاصل في الاستعمال الحقيقة وهي لا تتم
بانها اسامي للصحيحة اذ لو كانت موضوعة للاعم لما صح ذلك لوجودها بلا تامل وربما
وان اثبت الاتصاف بها داخل في مفهوم الصلوة والاتصاف بالنية داخل في مفهوم الصوم ثم
نثبت ان الاتصاف بباقي الشرايط لا اجزاء سوى الاركان داخل في مفهومهما بالاجماع المركب اذ
لا قائل بالفصل الرابع انها متعلقات امر الشارع مطلوب به وهو لا يكون الا الصحيحة فلو كانت
اسامي للاعم منها لزم ان يكون الفاسد مطلوب الشارع وهو باطل بالضرورة الخامس ان
العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم لما كانت
كذلك لان المرجع الى العرف اشار الى هذا الوجه بعض المحققين في شرح الوافية السادس
انا نعلم قطعا ان العبادات اجزاء معتبرة فيها يتألف منها ماهيتها ولو كانت اسامي
للاعم يصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزء منها او تحقق الكل بدون الجزء وكلاهما
باطل بالضرورة اشار اليه السيد في شرح الوافية السابع لو كانت اسامي للاعم لزم
تقييد الاوامر الكثيرة الواردة بها بالشرايط الصحة لاخراج الفاسدة ولا نسلم اذا دار
الامر بين جعل اللفظ حقيقة في معنى لا يلزم منه تقييد اصلا و جعله حقيقة في معنى منه

التقييد

التقييد
ولا شك ان الاول اولى و يمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبانا لا نسلم التبادر بل ادعاؤه
لا يخلو عن مجازفة سيما في بعض الفاظ العبادات ليس عقلا ولو بين الناس كالحج مثلا والاعتكاف
لا نسلم ان اراد المتبادر عند العرف المتشرعة حيثما هو الصحيح فهو مجازفة لانا نعلم قطعا ان اهل
العرف على اقسام منهم من لا يعرف صلوة النبي اكثر تاكيدا ولا يدري اي جزء يعتبر فيها واي شرط
يشترط فيها كاهل البادية من الصحاري بل عامتهم بل كلهم لا يعرفونها و منهم من اخذها عن
الاباء والامهات والاقارب وهذه التي تعلمها منهم تعلم انها لا توجد فيها اكثر الشرايط المعتبرة
في الصحة كالطمانينة بعد رفع الراس من الركوع والطمانينة فيهم والطمانينة في السجدتين
والجلوس حتى يطمئن بينهما وقراءة الحمد على الوجه الصحيح المعتبر شرعا على ما هو المشاهد وكذا
لا يدري اكثر مسائل الوضوء والصلوة واي شرط منهما بل بعضهم يعتقدون ان اشياء داخلة فيها
وشرط لصحتها مع انها خارجة عنها و بعضهم يعتقدون ان اشياء خارجة عنها مع انها خارجة داخلة
فيها واكثرهم بل كلهم لا يعرفون طريق النية فيها ويتلفظون بها ويشدد على ذلك وعظ العلماء
اياهم في كل الاعصار والامصار وتخويفهم ويعيرهم لهم على ترك مسائلها لعدم علمهم بها وح
فالمتبادر عندهم ما هو صلوة باعتقادهم وهي لا تكون صحيحة بلا تامل فلا ينفع التبادر
عندهم و بعض اخر منهم وهو رؤساء المتشرعة و من تبعهم يتبادر عندهم الصلوة الصحيحة
الجامعة للشرايط الكمال والصحة ولا شك ان الخصم لا يقول يكون اللفظ حقيقة في هذا
المتبادر على ان بعضا منهم وهو القائل بالاعم يقول هذا التبادر ليس بعلامة الحقيقة لانه من تبادر
الاطلاق وايضا اكثر الصلوة ليست بجامعة لشرايط الصحة فان لم ندع تبادر الفاسدة
عند الاطلاق فلا اقل من التساوي سلمنا التبادر لكن نقول التبادر الى الذهن الصحيحة
الجامعة لشرايط الصحة والكمال كالاذان والاقامة والقنوت ورفع اليدين في التكبيرات
جميعا بل يتبادر وبالجملة المتبادر الى الذهن بعد تسليم الصلوة المشتملة على الواجبات
والمندوبات والقائل بالصحة لا يقول بان اللفظ حقيقة فيه سلمنا تبادر الصحيحة الجامعة
لشرايط الصحة فقط لكن نقول الظاهر ان تبادرها انما هو لغلبة هذا المتبادر و شيوعه
و تكثره في الوجود و ندرة غيره كتبادر فقد الغالب عند اطلاقه و يتبادر ذي الراس

بل ندعي ان المتبادر الى الذهن من تلك بعد الشيوع الشرعي هو الفاسدة بل لا يكون اللفظ حقيقة فيه وما يكون حقيقة فيه متبادر

الواحد عند اطلاق الانسان و يتبادر البيع الصحيح عند اطلاقه و نحو ذلك والشاهد على ذلك
انه اذا صلى زيد صلوة فاسدة فلا يصح ان يق صلى في العرف انه صلى بل لو اخبر احد بذلك
لكذبه من اطلع انه صلى بهذه الصلوة الفاسدة و قال في مقابلة تكذيبا له انه صلى لكن لم
يتوضأ او لم يأت بالطمانينة بعد الركوع او لم يقرء الحمد والسورة ولا شك ان عدم صحة
السلب اقوى من التبادر فلا يعارضه فيظهر ان التبادر انما هو لاجل شيوع هذا الفرد و
غلبته في الوجود و ندرة غيره والا لما صح عدم صحة السلب عن الفاسدة في العرف لا يق ان سلمت
ان المتبادر من الفاظ العبادات عند الاطلاق هو الصحيح فلا خ في لزوم الاتيان بها قطعا وان شك
في بعض اجزائها او شروطها انه مما به يتحقق الماهية او الكمال لوجوب حمل اللفظ على المتبادر والعمل
به لانه متيقن الارادة و يحصل به الامتثال دون غيره فانه مشكوك فيه واذا ثبت وجوب الاتيان به
لم يصر النزاع لفظيا ولا ثمرة في التاخر في المسئلة لان الفريقين متفقان على وجوب العمل بما
يتبادر عند الاطلاق وان لم يكن اللفظ فيه حقيقة فالمتبادر المشكوك في كونه معناه حقيقيا اولى بذلك
ثم اولى لانا نقول ولا المتبادر عند الاطلاق فان سلمناه في الفرد المستجمع لشرائط الكمال والصحة
ولا خلاف بين احد في انه لا يجب الاتيان به لا يق ان وجوب الاتيان بما علم انها من شرائط الكمال
خارج بالاجماع و يجب العمل بالباقي وهو ما عدى الذي علم من شرائطه و ح يتم المدعى ايضا
لانا نقول نمنع ذلك لان غاية ما ثبت من الاجماع وجوب العمل بالفرد المتبادر لانه متيقن
الارادة واذا علمنا من الخارج عدم وجوب الاتيان بهذا الفرد فيكون ما عداه من الماهية
التي لا يتحقق معها ما علم انه من شرائط الكمال غير متبادر ايضا كغيره مما لم يوجد معه الجزء
المشكوك فيه او الشرط كك لكن كذلك فالقول بوجوب الاتيان بالماهية لمجرده عن شرائط
الكمال وان كانت مشكوكة في بعض اجزائها او شرائطها قول بلا دليل و ترجيح من غير مرجح فتد
فان قيل ان لا قرينة الى المتبادر مرجح لانه اقرب المجازات الى من الماهية التي لا يتحقق معها
الجزء المشكوك فيه او الشرط كك قلت لا نم ان مطلق الاقربية مرجح لحمل اللفظ عليه بل الم
المسلم انما هو حمل اللفظ على ما يتبادر من اللفظ بعد تعذر الحمل على المعنى الاصلي وهنا لا نم ان
بعد علمنا بان المتبادر هو المركب من شرائط الكمال والصحة غير مامور به يتبادر المركب
من الجزء المشكوك او الشرط كك هذا الكلام بناء انه سلم المتبادر عند الاطلاق الماهية المستجمعة

لشرائط الصحة والا فالحق انه لا يتبادر من اللفظ عند الاطلاق الماهية المتصفة بجميع الشرائط ا
الصحة بل المتبادر اولا هو المركب من الاركان مع الاجزاء والاتصاف بالشرائط انما يخطر بالبال
بعد التأمل كاللوازم لا حين الاطلاق وهذا النوع من المتبادر ليس بعلامة الحقيقة و ثانيا ان
وجوب العمل بالمتبادر عند الاطلاق لا يلزم منه بطلان الثمرة والقول بوجوب العمل بالمتبادر
مطلقا الا ترى انه اذا قال الشارع اضربوا انسانا يجب العمل بما يتبادر عند الاطلاق وهو الانسان
ذو راس واحد و كذا لو قال الموكل للوكيل بع بالنقد يجب عليه البيع بالنقد الغالب واما
لو صرح بالعموم كان يوصي في مرض الموت بعطي لكل انسان راسه في يوم الجمعة درهما او يقول الموكل
بع باي نقد فانه يحصل الامتثال باعطاء اي انسان رآه و البيع باي نقد يجب ح العمل بما
يتبادر عند الاطلاق فيه تامل وكذا نقول في المقام ان بطلان الثمرة وانتفائها في صورة الاطلاق
منه لا يلزم منه بطلان الثمرة مطلقا فيما لو نذر بوجوب اعطاء درهم لمن اتى باي صلوة فانه
يحصل الامتثال باعطائه لمن صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط عند من يقول انها اسامي للاعم
واما من قال بانها اسامي للصحيحة فلا يحصل الامتثال الا باعطائه لمن اتى بالصلوة الجامعة لجميع
الشرائط والاركان وكذا لو نذر احد ان يعطي درهما لمن اتى باي صلوة على نحو ما تقرر و
ثالثا ان الاطلاق انما ينصرف الى ما هو الشائع المتبادر عند المخاطب لانه لانا مكلفون بما يفهمه
المخاطبون و مع ان المتبادر عندهم حين الاطلاق الماهية المستجمعة لجميع شرائط الصحة لانه
يستفهم لو علم صدور هذه الخطابات بعد شيوع استعمالها في المعنى المتبادر وهو لم لاحتمال صدوره
قبل شيوع الاستعمال فيه واما في الثاني فبانه ان اراد بصحة السلب صحته عن الاركان فقط فهو مسلم
ولا يجدي نفعا لانا نقول انها ليست موضوعة للاركان فقط كما هو مختار بعض الاجلة وان اراد
صحته عن العاري ولو بعض شرائط الصحة كالوضوء او الحمد مثلا كما هو مدعاه ففيه ان النظ مهملا
لا يخ عن مجازفة بل النظر والشاهد في العرف خلافه فانا نرى انه لو صلى بلا طهارة او بلا فاتحة
لا يصح ان يق في العرف انه صلى بل لو قال احد هذا لكذبوه فراجع تجد من وجوه الاول انا نرى
ان اهل عرفنا لا يصححون السلب عن الصلوة التي لا توجد فيها الطهارة والفاتحة بل تامل واذا
كان كذا فالظ ان في عرف الشارع كك ولا لم يلزم النقل وهو حادث فالاصل عدمه فح نقيد
قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب بالصلوة الصحيحة لان التقييد اولى

درهما

من النقل يمكن ان المراد لا صلوة صحيحة الا بطهور لما مر في محله الثاني ان غاية ما يستفاد من هذه
الروايات ان الاتصاف بالطهارة والفاتحة في ماهية الصلوة وكذلك الاتصاف بالنية داخل في
مفهوم الصوم لان الصلوة والصوم موضوعات للماهية المستجمعة لجميع شرايط الصحة فلو وقع
الشك في ان جزء ماهية الصلوة ام لا يمكن نفيه بالاصل وكذا تميزها وبالجملة هذا الدليل
اخص من المدعي فلا يجوز الاستدلال به الا ان يقال انه هذا وان كان اخص الا انه بضميمة القائل لا
بالفصل يتم المط الثالث ما اشار اليه الحاجبي والعضدي من ان مثله يقصد منه في العرف نفي
الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا الله العلي العظيم
فالمظنون حمل كلام الشارع على ما هو المتعارف عند اهل العرف فكونه منهم ويتكلم على طريقتهم
فحمله على الحقيقة خروج عن المتعارف الظن منهما انه حمل هذه الصيغة على نفي الحقيقة يحتاج
الى ثبوت كون لفظ الصلوة حقيقة في الصحيح قال الحاجبي لنا ان تتعرض في الصحيح
منها فلا اجمال واتي بالعرف في مسئلة نفي الفائدة مثل لا علم الا ما ينفع وكذا قال العضدي
لفظ الصلوة اسم للصحيح منها الرابع ما ذكره بعض المعاصرين وهو السيد المحسن على ما نقل عنه
من ارادة نفي الكمال في امثال هذه الخطابات وان كان مجازا لكنه قد اشتهر وشاع حتى صار هو المتبادر
عند الاطلاق فيقول لا سفر الا مع الرفقاء ولا اقامة الا بين الاعداء ولا اعني ما هو ولا قرابة الا
عن مصحف ولا دعاء الا مع الاقبال ومثله في الشرعيات لا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد
الا فيها وتنزيله على نفي الصحة والكمال لعموم الخروج الاكثرين للحقيقة خروج عن المتعارف
ولذا لا يكاد يعثر على احد يحمله على حقيقته وانما يحملون على نفي الصحة او الكمال ومما يدل على
الاكثرين على ما نختار اذ لو كانت حقيقة في الصحيح لحملوا هذا الكلام على حقيقته بمقتضى
اطلاق الرواية وهو بط بالاتفاق فان صلوة من سهى عن الفاتحة او تركها لعذر صلوة
صحيحة حقيقة عند الفريقين معارض بقول مولينا الباقر عم اذا دخل الوقت وجب الطهور و
الصلوة فان الظ من هذا الكلام تحقيقا بدون يمكن المناقشة في الثالث من هذه الوجه بان هذه
الصيغة حقيقة في نفي الماهية على ما صرح به علماء العربية ويحتاج الخروج الى دليل ولم يعهد مما
ذكر من ان هذا الكلام يقصد منه في العرف نفي الفائدة فقريب بل غريب لانه لو كان كذلك لوجب له
يتبادر هذا عند الحقق في هذا الكلام دون نفي الصحة الماهية مع انا نرى في العرف
في ما لم يعلم وجود الماهية فانه لا شك انه لا يستفاد من قول القائل لا عالم في البلد

مثلا نفي الماهية ولو كان هذا التركيب يقصد منه في العرف نفي الفائدة لكان هو المتبادر
عند الاطلاق مع انا نرى ان العرف لا يترددون بين نفي الماهية والفائدة فضلا
عن فهمهم نفي الفائدة عن امثاله بل المتبادر عندهم هو نفي الماهية بلا تامل وريب
في الرابع بعد تسليم ان المتبادر في العرف من امثال هذا الكلام هو نفي الكلام بانه لا يمكن هنا
الحمل عليه في هذا المقام لان نفي الكمال يدل على الصحة عرفا كما صرح به ابو عبد الله قال في
نفي الكمال ثبوت الصحة وقرره الامام في المحصول والعلامة في نهايته ولا شك ان الصلوة
التي لا طهور فيها ولا فاتحة فيها ليست بصحيحة في الروايات الا انه في ذلك فلا يمكن الحمل عليه
ولذا اختار الاكثرين على ما نقله الاسنوي عن المحصول الحمل على الحقيقة وبعض المحققين
الحمل على نفي الصحة واما الحمل على الكمال فقط فالظ انه لا قائل به نعم قال ابو عبد الله بالاجمال
لاحتمال نفي الكمال والصحة والعجب منه كيف ادعى انه لا يكاد يعثر على احد يحمله على حقيقته
ثم ان الاسنوي ادعى انه يستفاد من الامام في بعض كتبه ان الاكثرين على ان لا في هذا المقام
لنفي الحقيقة والماهية وكذا نقل عن الامام في المحصول ان الاكثرين على ذلك واختاره هو في نم
والامام في المحصول والامدي وغيره على ما نقله الاسنوي في بحث الاجمال فلو كان سلم ذكر
هذا التركيب صار مجازا مشهورا في نفي الكمال لما حمله الاكثر على نفي الحقيقة لان مذهبهم فيما اذا
دار الامر بين المجاز المشهور والحقيقة المرجوحة التوقف على ما نقل وبالجملة لا يمكن في هذا التركيب
ان يكون المراد نفي الكمال لان في نفيه دلالة على ثبوت الصحة فلا نم ان استعمال هذا الماهية
الصيغة في نفي الصحة بمذهب من نفي الماهية في كلام الشارع والعرف او مساو وان حتى يصير
الاول ارجح ان قدمنا المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او مساويا حتى يصير المرجح
بل المستفاد من كلام المجيب انه استعمال مثل هذا الكلام في نفي الكمال اغلب وهذا لا يمكن
الحمل عليه لما عرفت نعم في موضع يصح تقدير الصحة والكمال ونفي الماهية فلا يبعد التوقف
من الحمل على نفي الماهية او احدهما لان استعماله في نفي الفائدة والصحة لا يبعد التوقف

[illegible] الحمل ان [illegible] سا و بالنفي الماهية مع انا ادعاء ذلك لا يخلو من اشكال و يؤيد
ما ذكرناه من عدم كون هذا الكلام مجازا مشهورا في نفي الصحة او الكلام عدم مصير
احد الى الاجمال والتوقف الا القاضي وابو عبد الله ولو كان مجازا مشهورا في
ما ذكرنا لكان مجملا عند الجمهور وايضا ان مذهبهم للتوقف في الحمل على المجاز المشهور
والحقيقة المرجوحة مع انه نقل عنهم انهم حملوا قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب على نفي الماهية وفي الخامس بانه معارض بمثله لانه لو حمل على نفي الصحة لكونها
اقرب المجازات الى الحقيقة لزم ان لا يكون صلوة الناسي صحيحة مع انها صحيحة بالاتفاق
والجواب لكم ههنا ولا يمكن هذا الحمل على المجاز الابعد وهو الكمال لما عرفت من انه خلاف
ما هو المشهور بين العلماء ففي الحمل على نفي الصحة لا بد من ارتكاب التجوز والتخصيص وفي الحمل على
نفي الحقيقة يلزم ارتكاب التخصيص فقط ولانه اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص معا
وارتكاب الثاني فقط فهو اولى وان سلمنا صلاحية المقام للحمل على نفي الكمال لعدم دلالة
على ثبوت الصحة فالامر دائر بين الحمل على المجاز البعيد والحمل على الماهية وارتكاب
التخصيص وان لم نقل ان الثاني اولى فلا اقل من التساوي وعلى هذا فوجب التوقف
واما قولهم ايضا معارض بقول لصولينا الباقرين الخ ففيه نظر لان غاية ما يستفاد من
هذه الرواية ان مفهوم الصلوة في الخارج بدونه فلا بل انا سلم فهو ايضا ولا ينافي
الطهور المستفاد من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
والاولى الجواب عنه بما قدمناه اولا و مما يجي من الادلة الدالة على انها
للاعم امثال اشتهر امل في الراجح فبان القايل بالاعم لا يقول بان مطلوب الشارع
هو الفاسدة بلا تامل وكيف يتصور ذلك من عاقل فضلا عن عالم بل يقول ان مطلوب
الصحيح قطعا ولكن مطلوبية هذه لا يستلزم ان يكون اللفظ موضوعا للصحيحة او
مستعملا فيها بل يقول ان اللفظ موضوع للماهية المطلقة مع قطع النظر عن كونها

شرايط

نا

الصحيح موضوعة ومستعمل فيها الخ لاطلاقات واراد شرايط الصحيح من الفاظها الموضوعة
بها فبعد ملاحظة الامر بالشرايط يعلم ان مطلوبه الماهية المتصفة بها فالعاري عنها
وان كان اللفظ مستعملا في المعنى الاعم وموضوعا له الا ترى ان مراد القائل من قوله رقبة
في اعتق رقبة مؤمنة هي المتصفة بالايمان الا انه ليس اللفظ موضوعا له ولا مستعملا
فيه بل انما هو بعض مطلوبه قوله رقبة وبعضه الاخر من قوله مؤمنة والحاصل انه لا ملازمة
بين كون الصحيح هو المطلوب في الواقع فقط بل يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك
بين الصحيح وغيره وهو الموضوع له ويكون المطلوب هو مع الاتصاف بجميع شرايط الصحة من
الفاظ اخر فيعلم بعد ورود الامر بان هذه الشرايط شرط الصحة ان المطلوب في الواقع
هي الماهية المجتمعة لشرايط الصحة وان كانت الالفاظ موضوعة للاعم ومستعملة فيه
فتدبر واما في السادس فوجهه الاول ان كونها توقيفية لا ينافي الرجوع فيها الى العرف
الا ترى ان اللغات توقيفية والمرجع فيها الى العرف لكاشفه عن وضع الواضع وهنا
الرجوع الى العرف لانه كاشف عن عرف الشارع الا ترى انا اذا رأينا انهم يطلقون على
[illegible] يصلون نحو خاص فنظن ان هذا مما تعلموه من رؤسائهم واصرهم وكذا عرف المتشرعة
فاما اذا رأينا انهم يسمون شيئا مركبا بالصلوة فنظن ان هذا وصل اليهم من
احد ساداتهم من العلماء وهو لا وصل اليهم ان ذلك الصلوة من غيرهم وهكذا
الا انها ينتهي الى عرف الشارع الكاشف عن وضعه لا يقال لا فرق بين الفاظ
العبادات والمعاملات مع ان الظاهر بين العلماء ثبوت الفرق بينهما على ما يشاهد
به كلامهم قلت الفرق بينهما ان الفاظ العبادات والمعاملات يرجع في معرفتها الى
العرف يكون لكشفه عن وضع الواضع بخلاف الفاظ العبادات فانه لا بد من الرجوع
في معرفتها الى العرف المتشرعة لانه الكاشف عن وضع الاساس وهو الشارع الثاني انه
لا تلازم بين كونها اسامي للاعم والرجوع فيها الى العرف حتى يدعى انه ينافي توقيفيتها
بل نقول باعتبار ما يحصل من الاخبار والاجماعات المنقولة والاصل اطلاق الماهية
ويرجع في تعيينها اليها ويكون معرفات لها كما قاله بعض الجلة من المعاصرين قال

يمكن تعيين الماهية من الاخبار المتضمنة لبيان اجزائها والاجماعات المنقولة وفيه
الثالث ان كونها توقيفية لو ينافي اعتبار الرجوع في معرفتها الى اهل العرف الكاشف عن وضع
الشارع فكيف يمكن الاستدلال لاثبات كونها اسامي للصحيحة بالتبادر وصحة السلب
عند العرف فهل هذا اثبات العبادات التي هي امور توقيفية ولا تعرف الا من قبل الشارع
به فما هو الجواب عن هذا فهو الجواب عن ذلك الامر ثم واما في السابع فلانه ان المراد بقوله
انا نعلم قطعا ان العبادات اجزاء معتبرة فيها يتالف منها ماهيتها اجزاء التي يتوقف
عليها صدق المفهوم وتحققه في الخارج فلا يمكن صحة الاطلاق مع فقدها بل لا يتصور
ذلك على الوجه الحقيقي اذ لا يمكن في العرف اطلاق لفظ الموضوع للمركب على الباقي من اجزائه
بعد انتفاء الجزء الذي يتوقف عليه صدق المفهوم وتحققه على وجه الحقيقة وكان المستدل
نعم ان القائل بالاعم يصح الاطلاق على ما عدى الصحيح منها مطلقا مع الجزء الذي يتوقف
تحقق المفهوم الاعم عليه والا فلا تلازم بين القول بالاعم وصحة الاطلاق مع فقد اجزائها التي
يتركب منها الماهية ولا يتحقق بدونها وان المدعى ان الاجزاء التي يتحقق المفهوم بدونها لكونها
اجزاء لمصداق بعض افراده وهو الصحيح منها فلا يضر بصحة الاطلاق اصلا ولا يلزم انتفاء الجزء
وتحقق الكل بدون اجزائه والحاصل انه ان اراد ان مع انتفاء بعض اجزاء الذي يتحقق صدق
مفهوم الاعم تحققه عليه يصح الاطلاق فلا يمكن ذلك على وجه الحقيقة واما على وجه المجاز فلا
ضير فيه وان اراد انه مع فقد بعض الاجزاء الذي لا يتوقف عليه تحقق مفهوم الاعم لكونه ليس جزء
له بل جزء المفرد الصحيح فيصح الاطلاق فلا يلزم المحذور من انتفاء الجزء او تحقق الكل
بدون اجزائه واما في التاسع فالمعارضة بمثله فانها لو كانت اسامي للصحيح لغلط في
اطلاقها على الفاسدة في الاخبار الكثيرة التي كادت ان تخرج حد الاحصاء مجازا
وهو خلاف الاصل ايضا فاذا دار الامر بين القول بانها اسامي للاعم وان اطلاقها على
الفاسدة من العبادات على وجه الحقيقة وامكان التقييد في اخبار الاوامر المتعلقة بالعبادات
المكلفين مثل توضأ وصل واغتسل والقول بكونها اسامي للصحيحة وان اطلاقها
على الفاسدة مجاز او لا شك انه اذا دار الامر بين الاشتراك المعنوي والمجاز

والحقيقة

والحقيقة والمجاز فان لم يكن الاول اولى فلا اقل من التساوي واستدل القائلون بانها
اسامي للاعم ايضا بوجوه الاول ان هذه الالفاظ قد استعملت في الصحيحة والفاسدة
والاصل فيما استعمل في المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لانه لو كان موضوعا
لكل واحد منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما دفعا للاشتراك والمجاز الثاني تقييدها بالصحة والفاسدة فانه يقال صلاة
صحيحة وصلاة فاسدة وصوم صحيح وفاسد والاصل فيما تقيد بالقيدين ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما الثالث صحة التقسيم اليهما فانه يصح في العرف ان الصلاة
تنقسم الى قسمين قسم منها صحيحة وقسم منها فاسدة والاصل فيما ينقسم الى القسمين
ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما اشار الى ذلك الحجة السيد عميد الدين في منية اللبيب
وصححه الفوائد كما مر به الرابع حسن الاستفهام فانه يصح ان تستفهم في العرف من
قال صليت فاعطه درهما اتريد الصلاة الصحيحة ام الفاسدة ايضا والاصل فيه الاشتراك
اللفظي والمعنوي اشار اليه الحجة بعض الاجلة الخامس صحة الاستثناء فانه يصح في
العرف ان يقال كل صلاة يحقن الدم الا الصلاة الفاسدة والاصل فيه الاتصال السادس
ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح منها لما جاز الامر باعادتها اذا فسدت بترك
جزء منها او شرط كما يقال اذا تركت الركوع او الطهارة فاعد صلوتك واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الصلاة مثلا لو كانت موضوعة للصحيح منها فقيل فلو قيل اعد صلوتك
على تحقق الصلاة الصحيحة لان الاعادة هي الاتيان بالشيء بعد تحققه وقوله اذا تركت الركوع
المعلق عليه الاعادة يدل على عدم تحققها لانتفائها بفوات جزء من اجزائها او شرط
من شروطها عند القائل بانها اسامي للصحيح واما بطلان اللازم فلوقوع الامر
باعادتها في الاخبار المتواترة كما لا يخفى على المتتبع واشار الى هذه الحجة السيد عميد الدين
ايضا قال قال في شرح التهذيب ويمنع كون الثاني هو الصحيح والا لما صح ان يقال اعد صلوتك
انتهى كلامه السابع لو كان اللفظ الشرعي هو الصحيح لم يصح قوله دعي الصلوة ايام
اقرائك ولا تصل في المكان المغصوب كون المنهي عنه الصلوة الصحيحة وهو محال
لعدم التصور فلا يجوز للشارع ان ينهى عنها لما فيه من اهمال المصلحة الثامن لو كان

المعنى الشرعي او الصحيح لزم التناقض في قوله لا تصم يوم العيد ولا تصل في المكان المغصوب لانه
المنهي عنهما يدل على عدم صحتهما لو اوجدهما المكلف في يوم العيد ومكان المغصوب لان النهي
في الصلوة يدل على الفساد وان المنهي عنه لابد ان يكون مقدورا للمكلف الاتيان به والا لزم
العبث ومقتضاه صحتهما لو اتى بهما في الزمان والمكان المخصوصين وهذا عين التناقض والا
لو كان اسمين للاعم فلا يلزم ذلك لان المنهي عنه مطلق الصوم والصلوة ولا شك انه يمكن
الاتيان بهما ولكن لا يكونا صحيحين لكون المنهي عنهما فلا منع من دفع التناقض من احد امور
ثلثة اما القول بانها اسامي للاعم او القول بان النهي في العبادات لا يقتضي الفساد او منع
ان المكلف به لابد ان يكون مقدورا للمكلف ولا شك ان القول بالثاني والثالث خلاف التحقيق
بل الظاهر انه لا قائل بهما فتعين الاول وهو المدعى التاسع استعمال هذه الالفاظ سيما
لفظ الصلوة في غير الصحيحة في الاخبار والاحاديث لا يكاد ان يحصى كما لا يخفى على المتتبع فالمظنون
كونها حقيقة في الاعم لان الامر دائر بين ان نحملها حقيقة في القدر المشترك بين الصحيح و
الفاسدة او مجازا مشهورا في الاعم لان غالب الالفاظ المستعملة الى هذا الحد يكون كذلك او حقيقة
في الصحيح او حقيقة فيهما ولما كان الاخيران اقل من الاولين الغائر لا قائل بالثالث والثاني اعني مجاز المشهور والاشتراك
في غاية الندرة حتى ذهب بعض المحققين الى عدم جوازه وجوده فالمظنون كون اللفظ حقيقة في الاعم
ح لما قلنا الشئ بالاعم الاغلب العاشر كثرة استعمال لفظ الصلوة في الاخبار في الفاسدة
على ما ذكره لو كان حقيقة في الصحيح او حقيقة يلزم كثرة التجوز بخلاف ما اذا كان حقيقة
في القدر المشترك فلا يلزم ذلك بل التجوز الاشبه اقل عن ان تبتغى اذا دار الامر بين حمل اللفظ حقيقة
في معنى يلزم منه قلة التجوز فلا شك ان الثاني اولى لكونه اقل مخالفة للاصل الحادي عشر انه يلزم
كثرة الاشتراك على تقدير كون لفظ الصلوة مثلا حقيقة في الصحيح بخلاف ما لو كان حقيقة
في القدر المشترك وهو المعنى الاعم فلا يلزم منه هذه ولا شك انه اذا دار الامر بين كون اللفظ
موضوعا لمعنى يلزم منه قلة الاشتراك وموضوعا لمعنى يلزم على تقديره كثرته فلا شك ان
الاول اولى لان ارتكاب خلاف الاصل فيه اقل بيان ذلك ان اللفظ ان لفظ الصلوة على
هذا القول موضوع للماهية المستجمعة لجميع شرائط الصحة فيلزم ان يكون صلوة الاخرس غير

صلوة

صلوة من لم يكن كك وصلوة واجد ثوب النجس وصلوة العاري الذي لم يجد ثوبا اصلا وصلوة
القائم وصلوة ناسي الحمد او التشهد او ذكر الركوع او السجود او ذكره او الطمانينة بعد
الركوع او بين السجدتين الى غير ذلك لان صلوتهم لم يكن كك لان على هذا التقدير تصاف
بالشروط داخل في الماهية ولا شك ان كل واحدة تتصف بشرط الاخر بها ويلزم
من هذا تغاير ماهيات الصلوة كما لا يخفى على التقدير لجعلنا حقيقة في القدر المشترك
فلا يلزم هذا لان القائل بهذا القول يجعل ماهية الاركان من شرايط الصحة
خارجة عن الماهية ويقول ان شرطية هذه الامور انما هو في التذكر وعدم
العذر وبانتفاء شرط الخارجي ووجوده لا يلزم تغاير الماهية الثاني عشر انه
يحصل من تتبع الاخبار الظن بان الاتصاف بشروط الصحة ليس بداخل في الماهية كما لا يخفى
على المتتبع وهو حجة وامثال هذا المقام الثالث عشر عدم صحة السلب عن الفاسدة كما
لا يصح في العرف ان يقال لمن صلى بغير طهارة انه ما صلى وكذا من ترك الحمد في صلوته وهو من
علامة الحقيقة واذا ثبت ذلك في عرفنا يكون في عرف الشارع ايضا كذلك والا لزم النقل وهو
خلاف الاصل ولا شك ان عرف الشارع يكشف عن وضعه الرابع عشر انه يتبادر الى الذهن
من لفظ الصلوة مثلا الماهية المركبة من الاجزاء المتصفة لشرايط الصحة كالوضوء و
الغسل وطهارة اللباس وكونها في مكان مباح وغيرها من الشروط بل ان سلمنا ان
الاتصاف بها يخطر في البال فانما هو بعد التامل والتفكر ولا يخطر ابتداء كما لا يخفى على من
راجع وجدانه والتبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير وعدم التبادر علامة المجاز و
عكس المناقشة في بعض منها اما في الاول فاولا بانه يلزم على تقدير كون اسامي العبادات
حقيقة في الاعم اي القدر المشترك بين الصحيحة والفاسدة تقييدها الاوامر الواردة بشروط
الصحة كما يلزم على تقدير كونها حقيقة في الصحيحة التجوز والحمل على تقدير كونها حقيقة
في القدر المشترك يلزم ارتكاب التقييد في الاوامر الواردة وعلى تقدير كونها حقيقة في الصحيحة
التقييد فالثاني اولى يلزم التجوز في اي موضع الحقت على الفاسدة ولا شك ان الامر اذا
دار بين ارتكاب المجاز والتقييد فالثاني اولى لانا نقول هذا انما يستقيم
في غير المركبات اما فيها فالامر بالعكس لما ترى من كثرة وقوع المجاز لانا نريد بها هو

اسم القران على الكتاب المخصوص وان لم يوجد اية فيها وسورة بل صورتين فتم وكذا يطلق الحمد
على اغلب اجزائه وكذلك الاذان والاقامة واسماء الكتب يطلق على اغلب اجزائها الا ترى انه
لو ترك جزء من اجزاء الاذان او جزئين منه وكذا الاقامة يصح في العرف انه اذن واقام كذا لو
سقط من كتاب الشرائع مثلا ورقة او ورقتين بل ازيد يصح ان يطلق عليه كتاب الشرائع بلا تامل بل
لا يبعد دعوى عدم صحة السلب الاسم عنه فضلا عن الاطلاق على وجه المجاز ولا نم انه اذا بلغ
المجاز في شيء الى هذا الحد يكون التقييد اولى لان الاولوية التقييد انما هو لكثرته بالنسبة
اليه ولا شك ان في المقام الامر بالعكس لكثرة المجاز في مثله فلو لم يكن ارتكاب المجاز اولى
فلا اقل من التساوي وثانيا بان الحمل على القدر المشترك فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين
انما هو لاجل ان لا يلزم الاشتراك لو كان اللفظ حقيقة فيهما او المجاز ان كان حقيقة في
احدهما وهذا المجاز لازم ان قلنا بكونها حقيقة في القدر المشترك لانه قد استعمل اللفظ في بعض
المواضع في الصحيح كما في قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وغيرها وح فلا داعي
الى الحمل عليه وهو عدم لزوم التجوز والاشتراك فتم حدا واما في الثالث فبانا لا نم انه لا يصح
فيما يقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك لصيرورة المجاز المشهور بخلاف
ذلك لانا نرى ان اشياء كثيرة في العرف يقيد بالقيدين مع انها لا تكون حقيقة في القدر المشترك
لانه قد استعمل اللفظ في بعض المواضع في الصحيح كما في قوله لصلوة بينهما الا ترى انه يقيد الواجب
بالمطلق والمشروط والعيني والتخييري والغيري والنفسي والماء يقيد بالمطلق والمضاف والعبادة
بالصحيحة والفاسدة والامر بالوجوب والندب والنهي بالتحريم والتنزيهي الى غير ذلك مثلا
وح فلا يحصل هذا الظن بالوضع للقدر المشترك وكذا يناقش في الثالث ايضا قال البغوي بعد ما
نقل عنه فان قلت ينقسم الصلوة الى الصحيحة والفاسدة وكذا ينقسم في الثالث ايضا والمقسم مشترك
بين اقسامه قلت لو ان نقول هذا انقسم ما يصح الصلوة حقيقيا كان او مجازا او قد يسمى الصلوة
بدون الطهارة صلوة في الشرع لان لها صورة الصلوة او لاشتمالها اركانها انتهى
كلامه هذا من ربع وجدانه واما في الرابع فاولا بانا لا نم اولا دلالة حسن الاستفهام على
كون اللفظ حقيقة في افراد المستفهم عنها او للقدر المشترك بينهما لانه يحسن في العرف
ان يستفهم فمن قال رايت حمارا وممن قال رايت البليد او الحمار وممن قال رايت اسدا

ارايت الرجل

ارايت الرجل الشجاع او الحيوان المفترس وممن قال امرني الرسول صم بصلوة ركعتين
امرك بالامر الوجوبي او الندبي وممن قال خاصمت السلطان او ضربت القاضي ا
خاصمته او ضربته بنفسك مع ان اللفظ حقيقة في ذلك وممن قال اعط فلانا درهما ا
يجب علي اعطاؤه ام يستحب لاجل دفع احتمال الاستحباب وتقوية الظن وثانيا
ان الظاهر من كلمات اهل الاصول ان حسن الاستفهام انما هو دليل الاشتراك اللفظي
عند من قال بكونه دليلا كما يظهر من احتجاج من احتج بانه للحقيقة في المرة او التكرار او الوجوب
والتهديد والفور والتراخي وان الالفاظ العموم مشتركة بينه وبين الخصوص كالاشتراك
المعنوي ولا اراه في احد من العلماء قديما وحديثا تمسك في اثبات كون الشيء حقيقة
في القدر المشترك به والاشتراك اللفظي لا يقول به المستدل بل الظاهر ان الالفاظ لا قائل في
المقام به ان جماعة من المحققين كالعلامة وبعض الشيخ شارح الزبدة والامام في المحصول ذكروا
هذه الترددات ايضا هذا ولكن الانصاف انه لا يبعد القول بدلالته على الاشتراك المعنوي
على في بعض المواضع لما نرى بان اكثر الاشياء التي يحسن الاستفهام عنها في العرف حقيقة
في القدر المشترك بين افرادها يستفهم عنه او مشتركا لفظيا منه مما لقدرنا المظنونا
لحاق الشيء بالاعم الاغلب واما في الخامس بالنقض بالاشياء الغايات مما يستفاد منه ان صلوة الغافل
من افراد الصلوة عند اهل العرف ولكن هذا معارض بمثله لانا نرى ان من صلى بغير وضوء
القبلة اتيا باضداد كثيرة فيما كالتكلم او القهقهة والضحك والرقص والقراءة و
غيرها من المنافيات وتارك القراءة يصح في العرف انه ما صلى وان صلوته ليست بصلوة
فلو كانت حقيقة في الاعم لما صح صحة السلب فيه وكذا نرى ان من اتى بالاركان فقط تاركا ما
من الاجزاء والشرائط عمدا يصح في العرف انه ما صلى وان صلوته ليست بصلوة فلو كانت حقيقة
في الاركان كما يقول القائل بالاعم لما صح السلب عنه فحينئذ بعد تساقط الاستثنا وصحة السلب
لدلالة الاولى على كونها حقيقة في الاعم والثانية على العكس بالاجماع المركب وجب التوقف
ان سلم تساويهما في الظهور والا فالظهور الظن المستفاد من الثاني اقوى مع انه مؤيد
بالشهرة بين الاصحاب على ما نقله بعض المحققين وح فالظاهر ان المراد بالمستثنى منه فيما تقدم في
المثال لما تسمى بالصلوة حقيقة كان او مجازا وقد يسمى الصلوة الفاسدة في العرف صلوة وح فتحرر

الاستثناء عندهم باعتبار ان المراد بالمعنى الاعم من الحقيقة والمجاز واما في السادس فبوجهين
الاول انها لو كانت حقيقة في الاركان فقط كما يقوله القايل بالاعم لما جاز الامر باعادتها عند ترك
واحد منها لان قوله اعد صلوتك ان تركت الركوع او احد الاركان مثلا يدل على تحقق
الاتيان بالشي بعد تحققه وقوله اذا تركت الركوع المعلق عليه الاعادة يدل على عدم صحة
تحققها لانتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه وحينئذ يتناقض فاللازم بطل لورود الامر
بها عند ترك احدها كما في الاخبار الكثيرة فالملزوم فاما الجواب عن ذلك الثاني
بان هذا انما يلزم لو كان الاطلاق هنا على وجه الحقيقة واما في السابع فبان
الشارع اطلق لفظ الصلوة على الفاسدة مجازا او نهى عنه لان المراد
بالصلوة المعنى الحقيقي هو الصحيح ونهى عنه لان المنهي عنه لابد ان يكون مقدورا
للمكلف ولو كان المراد في المثال الصحيح لزم ذلك مضافا الى نهي الشارع عما فيه
المصلحة للمكلف وذلك عما لا يلزم التكليف بما لا يطاق والعبث وعلى هذا فنقول
لابد من ارتكاب التجوز لدفع المحذور متعين جدا ولهذا اجاب عن الثاني ايضا واما
في الحادي عشر فبوجهين ايضا احدهما بالمنع من ان صلوة الناسي لبعض الشرايط والاجزاء
صلوة حقيقة عند القائل بانها اسامي للصحيح وكذا صلوة الاخرس وغيره بل لعلها
يقول انها ليست بصلوة حقيقة بل ابدال مسقطة اطلق عليها اسم الصلوة مجازا لمشابهتها
لها في الظاهر اللهم ان يتحقق الاجماع على خلاف ذلك وهو انها صلوة صحيحة شرعية لا ابدال
مسقطة والثاني المنع بلزوم كثرة الاشتراك لانه يحتمل ان يكون مراد القائل بانها اسامي
للصحيحة انها موضوعة للاركان المخصوصة الجامعة لشرايط الصحة لا مطلقا كما يقوله القائل
بالاعم وليست الاجزاء المنسية من شرايط الصحة في صلوة الناسي لها فالاتيان بها لا يكون داخلا
في الماهية بل من شرايط الصحة بالنسبة الى من تذكره وكذا القراءة وغيرها من الاذكار ليست بشرايط
لصحة صلوة الاخرس فلا يكون الاتيان بها داخلا في الماهية ماهية صلوته بل من شرايط
الصحة بالنسبة اليه ما يتمكن من الاتيان به من الطمانينة في الركوع والسجدتين وعلى
هذا فلا يلزم كثرة الاشتراك لان الموضوع له هو الاركان المتصفة بشرايط الصحة ولا شك

الها

الها ماهية بسيطة في كل واحد منها صادق الكلي على افراده وانما متغايرة بالنوع كتغاير
افراد الجسم والحيوان وذلك لا يقدح في كون الموضوع له هو القدر المشترك اي الاركان
المجتمعة بشرايط الصحة فتدبر بملياته واما في الثاني عشر فبالمعارضة لانه يصح
السلب عن العاري عن الشرايط فان من اتى بالاركان فقط من دون الشرايط عامدا
يصح في العرف ان يقال هذه ليست بصلوة وانه ما صلى وكذا من صلى بغير وضوء مستدبر
القبلة اتيا بافعال الكثيرة فيها من القهقهة والتكلم والضحك والرقص والافطار
الفسوق وغيرها من المنافيات يصح ان يقال ليست بصلوة لانه ما صلى وصحة السلب
من علامة المجاز ولا قائل بالفرق بين هذه وغيرها على الظاهر حتى يقال فانه مما ثبت هذا
كون هذه ليست بصلوة لا مطلق الفاسدة واذا ثبت كون هذه ليست بصلوة ثبت
كونها حقيقة في الصحيح اذ لا قائل بالفرق فما هو الجواب عن هذا فهو الجواب عن ذلك
وايضا انا صحيح في العرف ان تارك الركوع مع التكبير في صلوة مع اتيانه بباقي الصلوة لا يصح في
العرف ان يقال انه ما صلى وانه صلوته ليست بصلوة مع عدم كونها صلوة شرعيا عند الفريقين
لكونه منهاج فهذا يكشف من ان بناء العرف في الكلمات الى الشارح فلا يكن الاعتماد في
اثبات معنى العبادات بسبب انا شاهد من كثرة التخلف منه بالنسبة اليها الا
شيء ما دام لم يتحقق اجزاء المركب عندهم الاطلاق لصيرورة ذلك مجازا مشهورا
عندهم او حقيقة عادتهم بالتسامح في امرها وعدم الموافقة وايضا انهم يعتقدون دخول
شيء في العبادات يكون خارجا عنها يقينا ولا يكون جزءا منها ولا شرطا من شرايطها
عند الفقهاء وخروج شيء منها مع انه عند الفقهاء لا يصح الصلوة بدونه فكيف يمكن
الاعتماد عليهم وعلى صحة سلبهم وعدمها في اثبات معنى العبادات نعم هذا الاستدلال
حسن وسالم عن المعارضة ان قلنا ان كل ما يصح السلب عنه في العرف ليست بصلوة
والاركان مشتملة على الاركان وكل ما لا يصح السلب عنه فهو صلوة وان فقد منه بعض الاركان
كما هو مختار بعض المعاصرين ولكنه خلاف التحقيق وان حقق منه بعض الان يقال ان الاصل
في العرف هو الحجة كما لعام وغيره من الظواهر عرضا عن مقتضاه فيما يثبت خطاهم با    ليقيني

اما فيما لم يثبت فيه ذلك فوجب العمل بمقتضاه كان الظواهر الاخر وهذا حسن ان حصل لنا
الظن بعد ملاحظة ما مر لان العمل بالظن اما ما خرج بالدليل العام وفي محله واما اذا لم
يحصل الظن بذلك بعد ملاحظة فلا لان تحقيق الحرف في الموضوعات الاستنباطية ليس الا
بحصول الظن بالموضوع له منه لا للتقييد لعدم الدليل عليه بل يقرب على العدم فاذا لم
يحصل الظن منه لما مر اليه الاشارة فلا دليل على حجيته والتحقيق في الكلام في هذا المقام
مقام اخر اذا علمت ذلك فالحق في المقام انها موضوعة للاعم بالنسبة الى الشرايط قطعا لكن
انما موضوعة للماهية المركبة لا بشرط كونها مستجمعة لشرايط الصحة مصدقة لها وللالا علمها
لما ذكر من بعض الادلة ولكن هذا المعنى الاعم هل هو نفس الاركان لا بشرط كونها مع
الاجزاء المعتبرة في الصحة بالجملة وجميع تلك الاجزاء وبعضها وبعض الشرايط كالموالاة
والترتيب احتمالان اظهرهما الثاني ولكن ان الاجزاء المعتبرة ما هي فلا نعلم بعينها
فالماهية عندنا بالجملة لا نعلمها بعينها وعلى هذا ان وقع الشك في جزئية شيء
فيمكن ان يتمسك بالاصل على عدم اشتراطه لان الاصل بقاء الاطلاق على الحقيقة و
عدم التقييد بشيء وان وقع الشك في جزئية شيء للصلوة مثلا فان حصل لنا الظن
من الاخبار او من العرف بعدم كونه جزءا لها فهو حجة ولا يجب الاتيان به قطعا لان
المظنون انه خارج عن الماهية وهو حجة لما قررناه في محله مع ان الاصل براءة الذمة
من وجوب الاتيان به ايضا واذا لم يحصل الظن من الاخبار بالمعنى ورايناها ان العرف
يترددون في ان الماهية المجردة منها صلوة مثلا ام لا ولا يستفاد من قولهم الظن
بسبب تشاجرهم اصلا فيجب الاتيان بالجزء المشكوك فيه ولا يمكن نفي وجوبه بالاصل
لما حققناه انفا ووجه التوقف في الماهية عدم وجدان دليل بعينها من الاخبار
ولا من العرف فانا نرى انهم تارة يصححون السلب عن الاركان فقط فانه يقع اما من
لمن اقتصر على الاركان انه ما صلى فهذه الحالة ليست بصلوة وتارة لا يصححون السلب
مع فقد بعض الاركان كالركوع مثلا لا نسلم في العرف انه يقال لمن اتى بجميع الاجزاء
والشرايط سوى الركوع انه ما صلى او ان صلوته ليست بصلوة مع انه داخل في الماهية



اتفاقا فلا شك ان المركب ينتفي بانتفاء بعض الجزء فينبغي ان يصح السلب عندهم وتارة
لا يصححونه مع فقد بعض الشرايط وان اتى المكلف بالاركان مع بعض شرايط الاخر لانه يقع
في العرف ان من صلى بغير طهارة متعمدا وتارك الامر الا انه اتيا بافعال كثيرة كالقهقهة
والعفاص والرقص والضربة والقسوة انه ما صلى وصلوته ليست بصحيحة وان اتى في
الاركان مع شرايط خروج فلا يحصل لنا الظن بتعيين الماهية لانا اذا فقدنا الا الاركان
على غلط خروج فلا يحصل تعيين للماهية ووجدتم العرف مختلفين في تعيينها فهنا ما
رجعتم الى ما يمكن به اثباتها وتعيينها من بعض الادلة المتقدمة والناسي وصلوة الغافل
وهو انه لو كان حقيقة فيما سوى الاركان يلزم كثرة الاشتراك في لفظ
على ما قررناه وهو ساقطا بخلاف ما اذا كان حقيقة فيها فلا يلزم لما قررناه سابقا
ولا شك انه اذا دار الامر بينه اي بين جعل اللفظ حقيقة في معنى يلزم منه كثرة الاشتراك
وجعله حقيقة في معنى لا يلزم منه ذلك فهو اولى لان ارتكاب خلاف الاصل وهو الاشتراك
قبله قد يكون اللفظ حقيقة فيها ولا اجمال في الماهية ولا شك ان لفظ الصلوة قد
استعمل في المعنيين وهما صلوة الناسي وصلوة العامد والاصل فيما استعمل فيهما
صلوة الناسي وصلوة العامد والاصل فيما استعمل فيهما ان يكون حقيقة في القدر
المشترك بينهما وهو الاركان وعلى هذا فاوجه التوقف في الماهية لانا نقول ان
انما يتم في مقام ابهم الدليل الاقوى على خلافه وهو قائم لانا نرى ان العرف يصححون سلب
الاركان فقط ويقولون لو كانت الماهية هو الاركان فقط وباقي الاجزاء عمدا
وان اتى به ليست بصلوة ولو كانت الماهية هو الاركان فقط لما صح السلب عند اهل العرف
وهو ايضا لا شك ان المتبادر عند الاطلاق من لفظ الصلوة ليس الاركان فقط
بل لا يتبادر اصلا ويتبادر غيرها والتبادر علامة الحقيقة وان لم يتبادر الاركان
فقط وعدم التبادر الاختلاف لانه يتبادر الى الذهن عند اهل العرف الماهية
المتعقبة لشرايط الصحة في الكمال ايضا وما تقولون اللفظ حقيقة فيها لانا نقول نمنع ذلك
بل لا شك انه يتبادر اولا الى الذهن الماهية المركبة من الاجزاء على وجه الاجمال

كك

بالشرايط وانحط بالبال لكن انما هو بعد التامل والتفكر ولو كان الاتصاف لها دخل في الماهية لتبادر اولا كالمركب من الاجزاء وهو علامة الحقيقة لا معلم الاخطار وليعلم ان ومن هذا الظهر ايضا ان تبادره هذا المركب ليس من اجل كثرة وقوعه وندرة وقوع غيره من الاركان فقط بل هو من التبادر الذي هو دليل الحقيقة لا الاطلاقي اذ لا تبادر للاتصاف بالشرايط لو كان لذلك لان الصحة للمتصفة بالشرايط اغلب وقوعا من غيره لا يقال انا نرى ان من اتى بالاركان فقط لنسيان باقي الشرايط اغلب وقوعها والاجزاء لا يصح ان نقول انه ما صلى وعدم صحة السلب دليل كون الاركان هي الماهية والآلة السلب عرفا وايضا هذا فلو جعلنا صلوة الناسي غير العامد يلزم الاشتراك وح فلا بد ان نجعل الماهية هي الاركان دفعا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانا نقول ان سلم عدم صحة السلب شرعا او عرفا فلا ضير فيه اذ كان سببه بل لا بد من ذلك بعد قيام الدليل عليه وهو صحة السلب عن الاركان فقط في صورة الاتيان بها مجردا عن الشرايط وباقي الاجزاء ويؤيد ما ذكرناه من ان الماهية ليست الاركان فقط انه لو سئل اهل العرف عن بيان ماهية الصلوة فيعدون بعض الاجزاء كالقراءة والتشهد والطمانينة في الركوع وذكر الركوع وذكر السجود منها بلا تامل وكذا ان سئل عنهم ان الحمد والتشهد وذكر الركوع من اجزائها فيقولون نعم بل لا يصح ان يقال انها ليست باجزاء لها عندهم فتم وما نقل في كتب المعتمد من اجماع المثبتين للحقيقة الشرعية وهم الاكثر وان قيل للخلاف بين فقهائنا في تبعها وائمة المخالف في ذلك جمع من الاصوليين وفقهاء العامة بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات ونقطع بسبق هذه المعاني منها الى الفهم وتلقاها بالقبول الا انه قال ان تبادر هذه المعاني في عرف المتشرعة عند الشارع استعملها فيها مجازا ثم اشتهرت حتى يستفاد منه هذا المعنى في عرفنا فالظاهر ان المسلم عند الفريقين تبادر هذه المعاني عند الاطلاق وان الصلوة اسم لهذه الهيئة المخصوصة وبعض الاجزاء الاخر لا الاركان فقط وكما يستفاد ذلك من عبائرهم من الفقهاء ايضا قال في المبسوط بعد تعريفها لغة وهي في الشريعة عبارة عن افعال مخصوصة

ثم قال

من قيام وركوع وسجود اذ اضافها اذكار مخصوصة ثم قال وفي الناس من قال انها في الشرع ايضا الدعاء اذا وقع في محال مخصوصة والاول اصح انتهى وقال العز الحرير عن ما نقل وفي الشرع اذكار معهودة معتبرة بحركات وسكنات مخصوصة يتقرب بها الى الله وقال في المهذب على ما نقل شرعا اذكار مخصوصة مقترنة بحركات وسكنات معينة مشروطة بالطهارة والقبلة والقربة وما قال في كشف الرموز ماهية مركبة من قيام وتكبير وقيام وركوع وسجود ودعاء ولا يخفى ان الظاهر من هذه العبارات انها ليست الهيئة الاركان فقط ويستفاد ايضا من بعض الاخبار الصلوة على ما استقريناه سيما الاحاديث البيانية وحديث صلوة النبي ليلة المعراج انها ليست الاركان فقط بل هي مع بعض الاجزاء الاخر ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع الى كتب الاحاديث وفي الخصال عن الصدوق عن حمزة ابن حبيب قال سئل النبي عن الصلوة فقال ع الصلوة من شرايع الدين وفيها مرضات للرب عز وجل وهي منهاج الانبياء الى اخر ما قال ثم علل ذلك بقوله لان الصلوة تسبيح وتهليل وتكبير وتحميد وتمجيد وتقديس وقول ودعوة اذا عرفت ذلك فاعلم ان ثمرة النزاع بين الفريقين يظهر فيما اذا وقع الشك في جزئية شيء للعبادات او شرطيته لها فالقائل بانها للاعم لا يوجبون الاتيان بالمشكوك فيه بل ينفون وجوبه بالاصل والقايل بان الماهية ما يسمى الصلوة كمن تقدم تقدم فهو يوافق القايل بالاعم ان ادعى اتفاق العرف على تسمية ما عدا المشكوك فيه بها وبخالفهم ان ادعى تشاجرهم في ذلك فبعضهم يسميه بها وبعضهم لا يوجب الاتيان بالمشكوك فيه كمن يأتي اليه الاشارة واما القائل بانها اسامي للصحيحة فيوجب الاتيان بما يحصل به مطهر كان او شرطا لان المكلف به عنده مجمل ولا شك انه لا بد من حصول الامتثال من الاتيان بما يحصل به يقين البراءة لان الشغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة كذلك بل لا يصل فيه على ما قيل لعدم صدق الامتثال الماهور بها بدون الاتيان بالمشكوك فيه عرفا لا يقال لا نسلم وجوب الاتيان بالمشكوك فيه عرفا لا يقال لا نم وجوب الاتيان بالمشكوك مطلقا شرطا كان او جزءا لوجوه الاول

العيان

الاخبار المتواترة الدالة على ان لا تكليف الا بعد البيان وقوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون وقوله
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وجه الاستدلال ان المستفاد من ظاهرها ان
ما لا يعلم التكليف به ولم يبين للعباد فهو موضوع عنهم لا يجب عليهم الاتيان به ولا شك ان
الجزء المشكوك فيه وكذا المشكوك شرطيته للعباد فلا يجب الاتيان بهذه الادلة الثاني
ان القول بوجوب الاحتياط في صورة الشك في الشرطية او الجزئية يوجب العسر والحرج
وهما منفيان عن الملة السمحة السهلة الثالث انه كما يجب الاحتياط عن ترك الاشتغال الذمة
كذا يجب الاتيان احتياطا عن القول بوجوبه والاتيان به بقصد الوجوب فانه ربما لا يكون
في الواقع داخلا في العبادة بل من شرائط كماله فالقول بوجوبه قول بما لا نعلم وهو منهي عنه
بقوله تعالى ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وغيره من الايات والاخبار المتواترة والاتيان به
لقصد الوجوب ربما يكون تشريعا محرما ولما حسن الاتيان به فلا ريب فيه للادلة الدالة
على حسن الاحتياط لانا نقول يمكن الجواب عن الاول بان غاية ما يستفاد من تلك الروايات
ان الله تعالى لا يكلف بما لا يعلمه المكلف اذ ان المكلف به مما لا يظهره وان ما لا نعلمه فهو موضوع
عنه لقبح تكليف الغافل لانه تكليف بما لا يطاق وفيما نحن فيه بين الشارع
لنا العبادة المركبة من الصلوة مثلا ونعلم انها المكلف به قطعا غاية ما في الباب
انا لا نعلمها بتفاصيلها المخلصة ولكن لنا الاتيان به بالاتيان بما يندرج فيه
قطعا ونعلم بما يندرج فيه يقينا بالاجماع وذلك كاف في حسن التكليف ولا نشترط
في حسن التكليف بالشيء العلم به تفصيلا بل العلم الاجمالي كاف وعن الثاني ان اجزاء العبادة
قلت مكلف به لا تبعا للغير وهو المركب لا اصالة بل وجوب الاتيان بكل واحد من الاجزاء بخصوصه
انما هو وجوب المركب اي ان اراد المكلف الاتيان بالمركب فيجب عليه الاتيان بها لا الكل بخصوصه
ولذا لو ترك بعض الاجزاء فلا يعاقب الشارع عليه بل يعاقبه على ترك المركب المطلوب منه
فلا معنى للتمسك بالادلة الدالة على اصالة [illegible] من التكليف لان هذا انما يستقيم لو قلنا
بوجوب الاجزاء اصالة لا من باب المقدمة ونحن نقول بان الوجوب فيها انما هو من قبيل
الثاني لا الاول والوجوب يحكم به العقل بلا تامل وعلى هذا فقد يستفاد من تلك الادلة نفي

السهولة

وجوب

العسر

وجوب الجزء المشكوك لان المتبادر منه نفي الوجوب الاصلي لا التبعي وعن الثاني بالمنع عن لزوم العسر
والحرج بالاتيان بالمشكوك جزئيته للعبادة او شرطيته لقلته وعن الثالث بانا نقول بوجوب
الاتيان بالمشكوك فيه مقدمة لتحقق المكلف به لا اصالة فلا شك ان مقدمة الواجب واجب
عقلا اي انه يحكم بوجوب الاتيان به لدفع احتمال الضرر ترك المامور به على تقدير تركها وانما يحصل
بالاتيان بالمقدمة ومما يحكم به العقل بوجوبه للغير يحكم الشرع ايضا لكان فيه هو عند العدلية
وح فالقول بوجوب الاتيان به مقدمة ليس قولا من غير علم لما عرفت كيف ولو كان الامر كذلك لبطل
من باب الاحتياط كما لا يخفى وذلك باطل قطعا فان قيل لا شك انه قبل التكليف كان الذمة غير
مشغولة بشيء اصلا وغاية ما يثبت وجوبه يقينا انما هو الاجزاء المعلومة لنا انها من الصلوة
مثلا واما المشكوك فيه فانه منها ام لا فيمكن نفي وجوبه بالاستصحاب لانا نقول انما يستقيم
اذا كان المكلف هو الاجزاء واحدا واحدا بخصوصها ولا شك ان المقام ليس كذلك لان المكلف
في الاخبار انما هو الصلوة مثلا فانه قد انقطع اصالة البراءة بالتكليف بها وصارت الذمة
مشغولة بها والاصل بقاء اشتغال الذمة الى ان يتحقق العلم بالاتيان بالمكلف به وهو
انما يحصل بالاتيان بالمشكوك فيه لا بدونه وايضا لا شك في ان اتيان الشيء بقصد القربة
والوجوب يحتاج الى دليل والا لزم التشريع وادخال ما ليس من الدين فيه فالمركب ليس الجزء
المشكوك فيه داخلا فيه لا يعلم التكليف به قطعا لاحتمال ان يكون المكلف به من الجزء المشكوك
فيه وغيره واذا كان كذلك فالاصل عدم التكليف بالاستصحاب به وح فكيف يمكن الاقدام
عليه والاتيان به بقصد العبادة مع ان الدليل الشرعي وهو الاستصحاب يحكم بعدم التكليف
به ولا يوجد دليل اخر يدل على انه المكلف به ايضا لان المفروض فههنا الا تشريع محرم نعم ان
حصل من الاخبار والظن بان الماهية ما عداه فلا شك انه لا يجب الاتيان به قطعا لان
الظن في موضوعات الاحكام حجة كنفسها الا ان هذا خارج عن الفرض وايضا لا شك
في ان ماهية العبادات من الامور التوقيفية كالموضوعات اللغوية وديدن العلماء اجراء
الاصل فيها واثباتها به الا ترى ان النزاع في ان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او
الطلب لا يقولون بانه حقيقة في الطلب لاصالة عدم مدخلية غيره في معناه وكذا غير
ذلك من الالفاظ بل جعلوا المعرف للمعنى الحقيقي والمجازي امورا معدودة قد سبق تحقيقها

وتفصيلها وليس الاصل منها قطعا وايضا الاصل كما ينبغي من خلال المشكوك في المعنى كذا ينفي كون
ما علم ايضا في المعنى الموضوع لم يعلم ما اشرنا اليه فالعمل به في موضع دون اخرى ترجيح من غير مرجح
نعم ان تمسك من الاجماع والاخبار انه يجوز التمسك بالاصل في الماهيات الجعلية الشرعية فلا باس
به لكن الكلام في ثبوته بل الثابت خلافه وايضا الاستقراء دال على الوجوب العقلي بالاحتياط بعد
تيقن اشتغال الذمة لما ترى ان الشارع عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس امر بالصلوة فيهما
مع الانحصار واجتنابهما مع عدم الحصر بتعين البراءة عنه عند اشتباه المطلق بالمضاف
حكم بالوضوء عنهما احتياطا وعند اشتباه القبلة امر بالاتيان باربع صلوات وعند الاشتباه
المحللة بالاجنبية امر بالاجتناب عن المحللة وعند اختلاط الحلال بالحرام امر بالاجتناب منهما
وكذا عند اشتباه الاناء الطاهر الى غير ذلك من المواضع لتحصيل البراءة الذمة فالمظنون وجوب
الاحتياط وفي هذا الموضع ايضا لتيقن البراءة وايضا انا مخاطب بالاطاعة في قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ولا شك ان الاطاعة من الموضوعات التي فيها الى العرف هل انه تصدق الاطاعة
والامتثال عرفا بالاتيان بالمشكوك فيه نعم انما تصدق مع الاتيان بجميع المحتملات فلا بد من الاتيان
بالجزء المشكوك فيه نعم انما تصدق مع الاتيان بجميع المحتملات فلا بد من الاتيان لحصول الاطاعة المأمور
بها فتم وايضا لا بد في حصول الامتثال من قصد التقرب في المأمور به اجماعا والمشكوك
كيف كان يقصد به التقرب الى الله نعم بل لا يجوز الاتيان بقصد التقرب في المامور به احتياطا
لما تم اعلم انه اذا وقع الشك في مدخلية شيء في العبادة فهو على اقسام احدها ان يقع
في شرطيتها بان يقع الشك في ان الشارع هل جعله شرطا لصحته ام لا الثاني ان يقع
الشك في الركنية والجزئية بان يقع الشك في انه هل الامور التي يتوقف تحقق مفهومها
تحقق مفهومها عليه ملكن لا يعلم انها بدون اقترانها بذلك هل يكون صحيحة يتحقق به امتثال
ام لا كالسورة والتسليم وغيرهما عند القائل بان ماهية الصلوة هي الاركان فقط وما
عداه يكون من الاجزاء المامور به لا المفهوم فان كان الاول ففيه نزاع مشهور فالقائل بانها
اسامي للاعم يجوز نفيه بالاصل والقائل بانها اسامي للصحيح لا يجوز نفيه به وان كان الثاني
فالظاهر انه لا خلاف في عدم جواز نفيه به حتى من القائل بانها اسامي للاعم ايضا وان كان الثالث

فبعض

فبعض القائل بالاعم كالسيد الاستاد وغيره القائلين بان الماهية هي الاركان فقط وما عداها
يكون من اجزاء المامور به لا الماهية يجوز نفيه بالاصل واما البعض الاخر منهم القائل بان
ماهيتها بالنسبة الى الاجزاء مجملة غير معلومة وبالنسبة الى الشرائط معلومة كالمحقق الجاري فهو
يوافق القائل بانها اسامي للصحيح ولا يجوز نفيه بالاصل لما سبق فان قلت انا لا نعلم قطعا انا
مكلفون بالصلوة الصحيحة قطعا لانها فهمنا المصلحة الا فاسدة وعلى هذا فان وقع الشك في
شرطية شيء للعبادة او جزئيته وجب الاتيان به وان علم كونه خارجا عن الماهية لان ما
عداه مشكوك فيه في انه صلوة صحيحة لان الشك في الشرطية يوجب الشك في المشروط وكذلك
في الجزئية فوجب الاتيان بالمشكوك فيه مطلقا تحصيلا للبراءة وعلى هذا فلا ثمرة في النزاع في
المسئلة بل يصير الاتيان بالمشكوك قطعا لانا نقول ليس الامر كذلك لانه اذا كان مفهوم العبادة
معلومة لنا فيمكن لنا التمسك في نفي المشكوك فيه بالاصل لان غاية ما يثبت انما هو التكليف
بالصلوة مثلا ولا نسلم ان مامور المكلف فيه تصدق الصلوة عليها لانه المفروض والاتيان
بالمامور به يقتضي الامتثال والبراءة شرعا وعرفا والصلوة الصحيحة هي ما وافق
امر الشارع ولا نسلم ان ما عدا المشكوك فيه الذي ياتي به موافق لامره بلا تم تصدق الصلوة عليه وان
لم يتصف بالشرط المذكور المشكوك او لم يوجد معه الجزء المشكوك فلا تأمل لانه المفروض ومع هذا فلا
داعي الى القول بوجوب الاتيان بالمشكوك فيه مطلقا بل لا يبعد ان لا يجب الاتيان به بقصد الوجوب واللزوم
لانه التشريع محرم ومابقي ان الشك في الشرط يوجب الشرط فانه في المشروط فانما هو فيما علم شرطيته
ولكن لا يعلم تحققه ام لا واما فيما احتمل الشرطية وعدمه فليس كذلك لا الشرطية بل الظاهر من
الاطلاق العدم لمجرد الاحتمال لا يثبت الشرطية وكان فيصدق الامتثال بدون المشكوك فيه فتدبر
وانما طنبنا الكلام في هذا المرام تشحيذا للاذهان والله هو المستعان وعليه التكلان قوله وكالاصل
عدم النقل اه اقول الاصل يطلق في الاصطلاح على معان اربعة الاول الدليل والثاني القاعدة
والثالث الاستصحاب والرابع الراجح والظاهر ان المراد في هذا المقام هو الاخير والمراد انه اذا دار الامر
بين كون اللفظ منقولا او لا غير منقول فالثاني ارجح واظهر عند العقل لوجوه الاول ما اشار
اليه المصنف ره وصرح في م وس والامام في المحصول من ان احتمال النقل لو ساوى احتمال البقاء لما

صل

حصل التفاهم عند الاطلاق بالضرورة لان الذهن ح يبقى مترددا والاذم فبطل لحصول التفاهم ما
فالملزوم مثله لان بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم والا لصدق الملزوم بدون اللازم
وهو كذلك الثاني الاستصحاب اى استصحاب عدم النقل لانه حادث فالاصل عدمه بيان ذلك
ان النقل على قسمين نقل تعييني وهو يحصل بواسطة كثرة استعمال اللفظ في المعنى المنقول
اليه الى حد توجب هجر المعنى الاول بالقهر والغلبة الثاني ان النقل التعييني هو ان ينقل اللفظ من المعنى
المنقول اليه اليتيه بجبر ابتداء من المعنى الاول بان يضعه لغيره ولا شك انه يحتاج الى معنيين
يتوقف على حدوث لا وجود الواضع الثاني ووجود داع له الى الوضع والوضع وهجر الوضع ونحو ذلك
بخلاف الاصل البقاء فانه لا يحتاج الى هذه الامور والشي الذي يتوقف وجوده على اشياء كثيرة
مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على ثلث الرابع الاستقراء فانه ظهر لنا من التتبع ان اغلب اللغات
باقية على معناه الاصلي ولم تنقل بل المنقول بالنسبة الى غيره كشعرة بيضاء في بقرة سوداء فا
لراجح عدمه لما ذكر قوله واختلف في المشترك اه المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا اولا
اول غير ملحوظ فيه وضع سابق وعلى هذا فيدخل فيه اسماء الاشارة على القول بان الموضوع له فيها هو
الجزئيات كما صرح به بعض خلافا للمشهور فانهم صرحوا بخروجها عنه لانهم اخذوا في تعريفه ان لا يكون موضوعا
لكل واحد من المعنيين او المعاني بوضع واحد واسماء الاشارة ليست كذلك لانها موضوعة على
هذا القول للمعاني لكن بوضع واحد واسماء الاشارة ليست كذلك لانها موضوعة على هذا القول للمعاني
ولكن بوضع واحد لا باوضاع متعددة واذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام هنا يقع في مقامات
الاول انه واقع ام لا وقد اختلف فيه الناس فذهب جماعة الى وجوبه وقوعه وذهب اخرون الى
امتناعه وذهب الثالث الى الامكان ووقوعه احتج الاولون بوجه الاول ان المعاني غير متناهية
بالضرورة والالفاظ متناهية اذا وضع المتناهي على غيره يكون متناهيا فيجب الموضوع على سبيل
الاشتراك والا لزم تعطيل بعض المعاني عن الالفاظ واما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية
فتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه النفي انه لم يكن المشترك موجودا
لكان الموجود في الحادث والقديم متواطا واللازم معلوم بيان الملازمة انه لا شك في اطلاق لفظ
الموجود عليه بالحقيقة لعدم صحة سلبه عنهما لانه اشتمل بموجود وكذا لا يقال انه ليس بموجود
وح فاما ان يكون باعتبار وضعه لكل واحد منهما بخصوصه فثبت المطلوب واما باعتبار
وضعه لمعنى عام مشترك بينهما او هو باطل لان المتمتع الكائن هو الطالب الذات فليس لنا

واحد



في البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وتصريح الشيخ في العدة بالاتفاق القدماء
وان الخلاف حادث ومثل ذلك يكون حجة في موضوعات الالفاظ فكذلك حجة في اللغات
وانه لا شك انه اذا سمعنا لفظ القرء مثلا يتبادر ذهننا كلا معنييه على السواء فيكون
مشتركا بينهما لانه لم يكن كذلك لكان متواطا او حقيقة ومجازا واللازم باطل لانه لو كان متواطا
فلا بد ان يتبادر التبادر دليل المجاز واذا ثبت ذلك في عرفنا فبضميمة اصالة عدم النقل
كذلك لغة فيكون مشتركا لا يقال يحتمل ان يكون اللفظ في الاصل مجازا في احد المعنيين ثم
استعمل الى حد صار بحيث يفهم من اللفظ بلا قرينة لانا نقول ان هذا وان كان محتملا لكنه
خلاف الظاهر لان المجاز المشهور في غاية القلة والندرة والظاهر حجة وامثال هذه المقامات
هذا ان مع صحيح الوقوع مثبت ومنكره ونافٍ والاول مقدم على النافي في مقام التعارض
سيما اذا كان المعتضد بالشهرة العظيمة بل بعدم الخلاف الا من شاذ المقام الثالث
اختلف القائلون بوقوعه في اللغة في انه هل هو واقع في القران ام لا فذهب المحقق
الى الاول وجماعة الى الثاني لنا قوله تعالى ثلثة قروء وقوله تعالى والليل اذا عسعس
فان الاول موضوع للطهر والحيض والثاني للاقبال والادبار على ما صرح به ائمة اللغة احتج
بالمنع بانه ان وقع في القران فان كان الغرض منه الافهام فاما ان يوجد معه القرينة
المعينة فيلزم التطويل بلا فائدة لامكان التعبير عن هذا المعنى المقصود بلفظ اخر لا
يحتاج الى القرينة او لا توجد معه فح لا يفيد شيئا بل ربما يلزم التكليف بما لا
يطاق ان كان متعلقا به او منهيا عنه نقض على الحكم ويجب تنزيهه عنه وان لم يكن الغرض
منه الافهام فايراده عبث وهو على الحكيم ممتنع ويمكن الجواب عنه بانا لا نم انه ان وقع مقرونا
بالقرينة يلزم منه التطويل بلا فائدة لوجوه الاول انه ربما يكون في الاجمال الكلام تم التفصيل
ثانيا نوع بلاغة على ما قرر في علم المعاني الثاني ان هذا انما يتم لو كانت القرينة لفظية
وربما تكون حالية كالسياق وغيره الثالث انه ربما لا يكون لذلك المعنى وضع له في
اللغة لفظ منفرد او يكون ولكن المشترك مع القرينة يكون اخف منه الرابع انه
ربما يكون القرينة متعلق بذكر ما غرض اخر سوى كونه قرينة فتفيد شيئين تعيين
المعنى وذلك الغرض كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان الحمام تكون قرينة وتفيد

امرا زايدا وهو كون الرجل الشجاع في الحمام الخامس ان هذا الدليل لو تم لزم عدم وقوع المجاز فيه ايضا
لانه ان وقع فيه فاما ان توجد معه القرينة المعينة للمراد ام لا فان وجدت فيلزم التطويل
بلا فائدة لامكان التعبير عن ذلك المعين بلفظ بلا قرينة يكون حقيقة فيه وان لم توجد معه
فاما ان يكون الغرض من ايراده ابهام فيلزم التكليف بما لا يطاق ام لا فيلزم العبث مع
انه واقع فيه لقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله واسئل القرية وغيرهما من الايات
فتم معنا فالجواب انا لا نم عدم وقوع التطويل في القران بل هو واقع كما في قوله تلك عشرة كاملة
بعد قوله ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم سلمنا ذلك ان وقوعه مع القرينة يلزم منه التطويل
هو عبث لكن لا نم انه ان وقع فيه منه فلا يفيد لزوم النقض والتكليف بما لا يطاق لوجوه
الاول انه ربما لا يكون وقت التكليف جاز ان يكلف بلفظ مجمل لفائدة وهو ان يقصد بما
سيبينه له من كل واحد من المعنيين فيما بعد فاثابه بهذا القصد والاستعداد وهذه
فائدة كما لا يخفى وح فلا يلزم العبث الثاني ربما يكون الاتيان بغير القرينة فيه نوع بلاغة
وفصاحة لا تتاتى معها الثالث ربما تكون الفائدة تعلقت بالاجمال لفائدة وهي ان
يبحث ويتجسس عن المبين ويصير ذلك سببا لحصول الثواب ويحتمل غير ذلك من الفوائد
وعدم وجدان الفائدة في بعض المقامات لا يدل على عدم الوجود فكيف يجوز الحكم بعدمها
فكما انه واقع في القران فكذا واقع في الشريعة ايضا فانا نعلم ان الصلوة اطلقت في الشريعة
على صلوة المريض التي لا ركوع فيها ولا سجود ولا قراءة وعلى صلوة الصحيح ولا يكون بينهما
قدر جامع وضع له اللفظ حتى يكون مشتركا معنويا ولا تصح سلبها عن احدهما حتى
تكون حقيقة ومجازا فيكون مشتركا او ثالث المقام الرابع في اقسام المشترك وهو على اقسام
الاول ان يكون مشتركا بين المتنافيين كالقرء المشترك بين الطهر والحيض الثاني ان يكون
مشتركا بين الضدين كالجون المشترك بين الاسود والابيض الثالث ان يكون بين
معنيين احدهما جزء للاخر كالممكن المشترك بين الامكان العام والخاص الرابع ان يكون
مشتركا بين الشيء وصفته كلفظ الاسود اذا كان علما لشخص اسود الخامس ان
يكون كليا بالنسبة الى مفهوميه كالعين الناظرة [الجاسوس] ان يكون كليا بالنسبة الى احدهما دون
الاخر كعبد الله كما فانه باعتبار العلمية لا يكون كليا وباعتبار الوضع الاضافي يكون كليا

السابع

السابع ان يكون جزئيا بالنسبة الى مفهوميه كزيد اذا عرفت هذا فاعلم انه قد صرح الامام
في المحصول بامتناع اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده وعلل ذلك بان اللفظ متى
ما اطلق لا بد ان يكون يفهم منه عند الاطلاق شيء والمشترك بين وجود الشيء وعدمه
لا يفيد الا التردد بينهما وهو كان معلوما فيلزم العبث ثم وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نم لزوم العبث لانه ربما تعلق غرض في افادة المعنى للمتكلم بهذا الطريق لفائدة
ثم يورد قرينة ويفهم احد المعنيين بعينه كما مر واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من
هذا امتناع وقوع الاشتراك من قبيلة واحدة واما من قبيلتين بان يضع
كل واحد منهما المعنى من غير ان يعلم بوضع الاخر ذلك اللفظ لمعنى اخر فيشتهر الوضعان
الى حد لا يستفاد من اللفظ شيء عند الاطلاق فلا لعدم لزوم العبث ح واما ثالثا
فلوجود القرء في اللغة فانه لا شك ان القرء مشترك بين الطهر والحيض لما مر قوله
الاصل عدم الاشتراك اقول يعني اذا دار الامر بين الاشتراك وعدمه لم يحصل الفهم
الا عند العلم بعدمه فالراجح عدمه لوجوه الاول ما اشار اليه المص من انه لو ساوى
احتمال الاشتراك واحتمال عدمه لم يحصل الفهم الا عند العلم بعدمه وهو باطل لانه
لو كان كذلك لما جاز الاستدلال بالنصوص اذ على هذا يكون وضع الفاظها لمعان اخر
مساويا لعدمه فالحمل على احد المعنيين ترجيح بلا مرجح الثاني ان الغرض من وضع الا
الالفاظ غالبا انما تفهيم المعنى اللفظي من دون تطويل وهو انما يحصل [illegible]
فراد ح فالداعي عليه اقوى واما الاشتراك فهو مخل بالتفهيم بدون القرينة
ومعها يلزم التطويل فالداعي عليه اقل وما يكون الداعي بالنسبة ايضا اليه اقوى
واكثر فهو اغلب وقوعا من غيره يكون مرجحا بالنسبة اليه لانه اذا اقل السبب
قل المسبب ثم الثالث الاستقراء فانه لا شك ان الاسماء المفردة في اغلب
في لغة العرب من المشتركة بالاستقراء وغيره بل في الجماعة بامتناع وقوعه فضلا
عن وجوه ح فالمظنون ح الحاق الشيء بالاعم الاغلب وهذا انما ينبغى الاول من
سبب وقوع الاشتراك اصلا لاحتمال ان يضع احد اللفظ لمعنيين في قبيلتين بان يوضع
ثم يشتهران بحيث يفهمان من اللفظ بالسوية ولا يكون لاحدهما ارجح من الاخر الثالث

وجماعة ومن حظر منهما الفصل منها سنذكره ايضا في قوله
غير ان ذلك بدل با الفظ الرصيح

تعلق غرضه بالاجمال الفائدة والتبع غالبا هو الاول الثاني بعلم الاشتراك بوجوه
الاول اخبار ائمة اللغة الثاني تبادر المعنيين حين اطلاق اللفظ الى الذهن بالسوية الثالث
حسن الاستفهام من العالم بالوضع الرابع قبل استعمال اللفظ في المعنيين يدل على كونه
مشتركا بينهما ذهب اليه السيد المرتضى له كلا معنييه اه اقول هنا مقامات الاول في
جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى وقد اختلف الاصوليون في جوازه وعدمه على اقوال
شتى ولا بد اولا من تقديم مقدمة ينكشف بها محل النزاع اقول ان لفظ المشترك يمكن ان
يستعمل على وجوه اربعة الاول ان يطلق على اكثر من معنى بدلا لا جمعا بان يطلق تارة على معنى
واخرى على معنى اخرى ولا نزاع بين احد في صحته وفي كونه حقيقة صرح به التفتازاني في
شرح التلويح وشرح الشرح وبعض شراح المنهاج والفاضل الشيرواني في حاشية المعالم
كما عن الباغنوي والابهري وشمس الدين محمد ابي القاسم اصفهاني الثالث ان يطلق على المجموع
من حيث هو بحيث يكون مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات دون كل واحد وهذا الا
نزاع في عدم جوازه حقيقة صرح به بعض شراح المنهاج عن الباغنوي والفاضل المازندراني
في حاشيته وكذا الظاهر انه لا اشكال في عدم جوازه مجازا لعدم وجود العلاقة المعتبرة
لان علاقة الكلية والجزئية موجودة هنا لان كل واحد من المعنيين جزء المجموع لانا
نقول ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل يشترط في الجزء ان يكون الكل ينتفي بانتفائه
ويكون التركيب حقيقيا لا اعتباريا وانتزاعيا لكنه يمكن ان يقال ان علاقة الكلية والجزئية
ان لم يكن متحققة الا ان علاقة اللازمية والملزومية متحققة لان المجموعية لا يتحقق بدون
الكل واحد من اجزائه فكل واحد من اجزائه لازم له في الوجود الا انه يمكن ان يقال المتبادر
من علاقة اللازمية والملزومية غير هذا النوع من اللازمية والملزومية الثالث ان
يستعمل في كل واحد من المعنيين على ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلقا للنفي
والاثبات كافراد العام والفرق بين هذا وسابقه هو الفرق بين كل المجموعي والافرادي
الرابع ان يطلق ويراد به معنى مجازي عام يشمل كلا المعنيين على طريق شمول الكلي لافراده
ويسمى هذا العموم الاشتراك ولا نزاع في صحته على ما صرح به بعض شراح المنهاج وفي كونه
مجازا فمحل النزاع انما هو الوجه الثالث من هذه الوجوه الاربعة صرح به صاحب

المعالم

المعالم والتفتازاني في شرح التلويح وشرح الشرح والفاضل الشيرواني في
حاشية المعالم من نية اللبيب وشرح البحري العبري والاصفهاني على المنهاج ايضا — فنوي
والابهري والفاضل المازندراني وصاحب الحاصل وكثير من الاصوليين وقال الاسنوي
محل الخلاف بين الشافعي وغيره في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو في الكلي
العددي كما قال في المحصول اي كل فرد فرد وذلك بان يجعل بحيث يدل على كل منها
مدلولا مطابقيا كدلالة العشرة على احادها لا الكلي البدلي اي يجعل كل واحد منها
مدلولا مطابقيا على البدل ونقل الاصفهاني في شرح المحصول انتهى وفي تصنيف اخر
لصاحب المحصول ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكل المجموعي
فانهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام ويظهر من هذه العبارة من ان موضع
النزاع انما هو في استعمال المشترك في المجموع من حيث المجموع الذي يكون مقصودا
بالذات كاستعمال الفاظ العموم في العام الذي يكون كل افراده مقصودا بالذات — لذات
لا المجموع الذي هو متعلق الحكم دون ما تحته ونقل بعض شراح المنهاج عن
بعض تحرير محل النزاع بوجه اخر قال اعلم ان معاني الالفاظ المشتركة اما ان تكون
متضادة فاما ان لا يمكن الجمع بينهما في اطلاق واحد كما اذا تعلقت بشيء واحد لا يمكن
تعلقهما به معا كما في اقرات في وقت كذا وهذا المحل جوز فلا يجوز استعماله
فيهما على سبيل الجمع لامتناعه او يمكن كما اذا تعلقت بشيء يمكن تعلقهما به معا في
اطلاق واحد كان يقول رأيت الجون اي الابيض والاسود واقرأت هند في الوقتين
اي طهرت وحاضت في الوقتين فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وان
لم يكن متضادة فاما ان يمكن ان يكون متعلقة بشيء واحد اي تعلق كان فانه
يصلح اعماله فيهما ويجب لغة عند الشافعي عند التجرد من القرائن المخصصة باحد
المعاني وان لم يمكن فاختلف العلماء في جوازه واستعماله فيهما انتهى وهنا كما صلى
في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي صلى الله عليه وسلم فانها من الله بمعنى الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار ولا يمكن تعلقهما معا بالله تعالى وحده ولا بالملائكة وحدها
ولكن الظاهر ان هذا التفصيل خلاف ما عليه الجمهور فانهم جعلوا موضع النزاع المشترك

الذريعة استعماله في المعنيين وامكن الجمع بينهما سواء كان متضادين ام لا اذا عرفت
هذا فاعلم ان هنا مقامات الاول في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى عقلا و
امتناعه وذهب الاكثرون الى جوازه وذهب ابو هاشم وابو عبد الله والكوفي الى
امتناعه الى استعماله فيه وشرط ابو عبد الله في المنع امورا اربعة اتحاد المتكلم و
العبارة والوقت وكون المعنيين لا يجمعهما فائدة واحدة اي يكون احدهما غير
الاخر واحتج الاكثرون على الجواز بانه لا امتناع في ارادة اكثر من معنى واحد من اللفظ
فيهما لعدم التنافي كما انه لا امتناع في جمع المعنيين معا في الارادة مع قطع النظر عن استعمال
اللفظ فيهما ولا يلزم المحال من ارادتهما من اللفظ وكلما كان كذلك فيجوز وقوعه عقلا واحتج
ابو عبد الله على المنع بان الواحد منا اذا رجع نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة
الحقيقيين وعولوا وساغ ذلك في حق الله ثم ساغ في حقنا ويستحيل كما يستحيل
ان يراد بالعقد الواحد تعظيم زيد واستخفافه وعكس الجواب عنه بمنع الاستحالة
وبطلان القياس على التعظيم والاستخفاف بزيد اولى فلعدم الجامع واما ثانيا
فبالفارق وهو اتحاد الشخص وايضا لو قصد علم المتكلم بلفظ القرء لم يمتنع الجمع بين
ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الحيض الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ لا يخل بها
كان جائزا المقام الثاني في انه هل يجوز استعماله في اكثر من معنى لغة في الجملة مع عدم
نقل الى كونه حقيقة ومجازا ان صح عقلا بمعنى انا اذا وجدنا كلاما قد استعمل في
ذلك لم يكن ملحوظا خارجا عن قانون اللغة ام لا يجوز ذهب السيد المرتضى
ره والشيخ الطبرسي والعلامة في التهذيب والنهاية وصاحب المعالم وسيد
الاستاد واتباعه والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار من اجلاء المعتزلة
والجبائي على ما نقل عنه في النهاية ومحمد بن محمود الباقي الرهبي في كتاب الانوار
وشرح المنار والبيضاوي وبعض شراح الحاجبي والعضدي والتفتازاني
في شرح التلويح وشرح الشرح وسلطان المحققين كما يستفاد من الحاشية
الى الاول ان امكن الجمع سواء كان معنيين متضادين ام لا واما اذا لم يمكن الجمع

المقام الثاني

كالاستعمال

كالاستعمال في الامر في الاباحة والتهديد عليه فلا يجوز على الظاهر اتفاقا ونقل قائل الاعلى وهو
عن العبري وصاحب جمع الجوامع مع والامام الرازي ايضا بل الظاهر من المانعين لغة انما هو
المنع بطريق الحقيقة لا مطلقا اي لا على استعماله في معنييه لغة حقيقة كما يظهر من العلامة
ره في نهاية قال المتكلم بالمشترك اما ان لا يريد الحقيقة او المجاز جاز ان يراد المجموع والامتناع عدمه
وان اراد الحقيقة فلذا اللفظ حقيقة في كل من المعنيين مخصوص به فاذا اراد هذا المعنى لم يرد
المجازا عن المجموع والا لزم التناقض كما بينا انتهى ونقل عن العبري انه صرح بذلك وانظر
من السيد عميد الدين بل صريحه ذلك ايضا قال في الشرح بعد على ما نقل عنه انما اختلفوا
اختلفوا فمنهم من منعه لامتناع القصد اليهما في حالة واحدة ومنهم من منعه لان اللفظ لم يوضع
للجمع فهم لا يجوزون الاطلاق بطريق الحقيقة دون المجاز واليه ذهب الكثير المتاخرين ونظر
من الدليل المنقول عنهم ذلك ايضا فانه لا يستفاد منه سوى المنع حقيقة والظاهر من العضدي ذلك
ايضا وان اطلق المنع لغة ابتداء كما لعله مراده في النهاية الا ان يكون عدم الجواز مجازا معلوما
بين الفريقين ولا يكون محل نزاعهم بسبب عدم وجود علاقة المعتبرة عندهم ولذا اطلقوا
لغة ابتداء ولم يستدلوا بدليل يدل على المنع لغة مجازا ولو كان المراد المنع لغة على سبيل الحقيقة
لما كان الاطلاق المنع وجها اذ الاستعمال بطريق اللغة اعم من الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي
ولما كان تجويز الاستعمال في اكثر من معنى حقيقة عقلا وجهها مع ان المعنى الموضوع له عندهم
هذا وحمله على ما يستفاد من دليلهم اذ لا يمكن عقلا استعمال اللفظ في المعنيين حقيقة كما لا يخفى لغة
اذ مقتضى استعماله في هذا المعنى وحمله على ما ذكره جماعة هو ان لا يريد غيره معه في الاستعمال ومن
المحال ان يكون شيء واحد مرادا وغير مراد في ان واحد فتامل وعبارة العضدي هنا وغيره هنا لا يخلو من
نوع مناقشة لانه ان كان المراد نفي الاستعمال في اكثر من معنى لغة حقيقة ومجازا فدليلهم اخص من المدعى
ايضا فلا وجه للتفصيل في نفي الجواز لغة وعقلا مع حمل المعنى المقيد بالوحدة موضوعا له اذ لا يجوز
عقلا ايضا لما ذكرناه وان كان المراد المنع لغة بطريق حقيقة ومجازا فدليلهم اخص من المدعى اذ لا يستفاد
منه الا المنع حقيقة لغة وذهب العضدي وابو الحسين والغزالي على ما نقل الحاجبي وبعض المتاخرين
والفاضل القمي الى الثاني ثم الظاهر من العضدي على ما يستفاد من ظاهر دليله المنع لغة حقيقة على تمام والظاهر
من الحاجبي انه ابا الحسين والغزالي قائلون بعدم الجواز لغة لا حقيقة ولا مجازا قال المشترك يصح
اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذا سند لو الحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان

مع الجمع وعن الشافعي فيهما عند تجرده القراين كالعام ابو الحسن والغزالي وابو الحسين يصح ان يراد لا لغة
وقيل لا يصح ان يراد اشهر وجه الدلالة انه لو كان مذهب الغزالي وابو الحسين عدم الجواز حقيقة
لكان موافقين له فلا معنى لنسبة الخلاف اليهما وجعل عنهما فيما هو مذهبهم لانه يكون لان موافقين
مولة ولكن الدليل الذي نقله منه اعم لا يستفاد الا المنع حقيقة لا مطلقا اللهم الا ان يكون عدم الجواز انظر من ثم
مجازا او معلوما عنهم يبنى قد ماء الاصحاب من المحققين والمتقدمين وانما النزاع في جواز حقيقة و
لذا اطلقوا المنع لغة وكذا ظاهر المعالم ان المانعين منعوا مطلقا حقيقة ومجازا كما يستفاد من جواز عن
دليلهم وصرح به بعض المتاخرين والفاضل النقي وصاحب التلويح المنع مطلقا حقيقة ومجازا
الصحيح المجوزون بوجوه الاول ما نقله المصنف والعلامة ره في نه وبعض شراح المنهاج قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية وجه الاستدلال لان لفظ الصلوة مشترك لان معناها
بالنسبة الى الله تعالى هو المغفرة وبالنسبة الى الملائكة استغفار وهما امران انه لا يمكن
ان يكون المراد احدهما فلا استغفار لا ينسب الى الله تعالى والمغفرة لا ينسب الى الملائكة
فلابد ان يكون المراد كلا معا فلو لم يجز الاستعمال لما وقع في كلامه الذي هو افصح الكلام
الثاني على ما نقله في نه وبعض شراح المنهاج قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والدواب وكثير من الناس وجه الاستدلال
من الناس هو وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر يخالف لذلك وهو الانقياد والتذلل
وفي الاية كلا الامرين معا فلو لم يجز لم يقع الثالث ما نقله المصنف والعلامة من قول سيبويه الويل
دعاء وخبر وجه الاستدلال ان سيبويه الذي هو من ائمة العربية استعمل لفظ الويل واراد
به الدعاء والخبر ولو لم يجز الاطلاق لما استعمله الرابع الاخبار الكثيرة بل المتواترة الواردة عن الائمة
الاطهار عليهم السلام الدالة على ان للقرآن سبعة ابطن اي سبعة معان وان للقرآن ظهرا وباطنا
لا يعلمه الا الائمة ع وجه الاستدلال ظاهر الخامس وجود المقتضي وهو الوضع على ما راى القائلين
بكونه حقيقة انه استعمل في الكثير من معنى قالوا الموضوع له كل من المعاني لا بشرط ان يكون وحده
ولا بشرط ان يكون مع غيره فكما يجوز الاستعمال فيها انفرادا بالوضع فكذا اجتماعا لكون المقتضي
وهو الوضع موجودا وهو علة تامة لصحة الاستعمال او العلاقة على ما هو مذهب ا
القائلين بكونه مجازا ان استعمل في الكثير من معنى وعدم المانع منه لا عقلا ولا لغة السادس
قول عمر من قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وجه الاستدلال انه استعمل سى
القرء في الاية الشريفة واريد به كلا معنييه اي الحيض والطهر معا فان المجتهد متعبد بكل
والحد

واحد من معنييه بدلا عن صاحبه اي الى ما ادى اليه اجتهاده ولو لم يستعمل لما جاز العمل بكل واحد
منهما مما ادى اليه اجتهاده السابع القياس وهو يجوز للاثنين ارادة المعنيين بان يريد
كل واحد من اللفظ معنى ولم يخرجا عن قانون اللغة فليجز للواحد الثامن الصحيح
المروي عن الحلبي عن ابي عبد الله ع مما تبرهم فيهم خيرا قال مالا ودينا وجه الاستدلال
ان قوله خيرا لفظ واحد وقد استعمل في معنيين وهما الدين والمال اشار الى هذه الحجة
الشيخ الثاني في كك وغيره ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فمن وجوه الاول ما اشار
المصنف حيث قال وجواب الاول في الاية اضمار اما على قراءة النصب فلا يراد خبر في التعظيم واما
على قراءة الرفع فلان العطف على اسم ان لا يصح الا بعد تمام الخبر عند البصريين الثاني لا
نم انها استعملت في معنييه المذكورين بل نقول انها استعملت في معنى مجازي عام وهو ظاهر الشرف
والتعظيم على ما ذكره الطبرسي والبيضاوي وغيرهما اعلاها قيل فيكون المعنى ان الله وملائكته
معظمون النبي ص ويظهرون شرفه وهذا خارج عن موضع النزاع كما علم مما سبق لا يقال الاضمار على
ما اشار اليه المصنف والمجاز على ما اشار اليه غيره خلاف الاصل لان الاصل في الاستعمال الحقيقة لانا
نقول المشترك في معنييه ايضا خلاف الاصل بل منعه جماعة عقلا ولغة وح فلا بد من ارتكاب احد
المحذورات في الاية اما الاضمار او المجاز او القول باستعمال المشترك ولا شك ان ارتكاب الاولين
اولى لكثرتهما بالنسبة الى الاخير ان نقل لعدم وقوعه فالمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب وان
سلمنا تساويهما فالاية تكون مجملة فلا وجه للاستدلال بها هذا وانظر ان ارتكاب المجاز هنا
اولى من الاضمار الذي ارتكبه المصنف لعدم هذا النوع من الاضمار الذي لا يكون المقدر بمعنى المذكور
لم نقل بعدم جوازه اذ الغالب في هذا النوع من الكلام انهم لا يضمرون الا عند وجود مفسر
يكون بمعنى المذكور لفظا ومعنى نحو قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف
الثالث ما اشار اليه صاحب الكشاف قال ان الصلوة في الاية بمعنى الرحمة في الكل لكن اسنادها
الى الله تعالى حقيقة والى الملائكة مجاز لكونهم سببا للرحمة فيكون وح فالمجاز واقع في
الاسناد لا في لفظ الصلوة هكذا نقل عنه الرابع قيل لا نم ان لفظ الصلوة هنا مستعملة في اكثر
من معنى بل يجوز ان يكون معنى الصلوة في كل واحد وهو الدعاء لانه في اللغة موضوع له والاصل
في الاستعمال الحقيقة ويكون المراد ان الملائكة يدعون الله تعالى بالمغفرة للنبي ويدعو الله ذاته
بايصال الخير اليه انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف الخامس من يجوز ان لفظ الصلوة مشترك كتر

بين ثلاثة معان تارة موضوعة للمغفرة وتارة للاستغفار وتارة لهما معا وهنا استعمل في المعنى
الثالث واحد معانيه ويكون جميع معانيه مندرجة للاستدلال بها هكذا ذكره علامة في مرآة الاصول
في الحاصل ويمكن ان يناقش فيه بعد تسليم وقوع هذا النوع من الاشتراك في اللغة بانه لا يجوز
ان يكون المراد في الاية في لفظ الصلوة هذا المعنى لان مجموع المعنيين الذي احد معاني المشترك ويستعمل
فيه اللفظ حقيقة لا يجوز اسناده الى الله تعالى والملئكة كما لا يخفى على المتامل لانا نقول لفظ
الصلوة مستعمل في هذا المعنى ولكن بعض معناه مسند الى الله تعالى وهو المغفرة وبعضه مسند الى
الملئكة وهو الاستغفار وعلى هذا فيتم الجواب ويبطل الاستدلال لانا نقول لا نسلم انه
على النقل من لا يكون الفعل مسندا الى الله ولا الى الملئكة بل بعض معناه وهو خلاف ما استفادوه من الظاهر
لان المسند الى الله والملئكة في الظاهر انما هو الفعل ولا شك ان معناه المجموع المغفرة والاستغفار ولا اصح
منه السادس ان لفظ الصلوة مشترك اما على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ... على ما هو راي المعتزلة
او ورود الاية ... القرد الغلسراني لم ينقل ... الشرع عبارة عن الاركان المخصوصة
وموضوعة لغة للمغفرة والاستغفار ... فيكون الاستعمال فيها من قبيل استعمال اللفظ في معنيين
مجازيين لا يكون من معنى المشترك واما على تقدير عدم ثبوتها فلانا نعلم ان الصلوة مشتركة لغة بين
الاستغفار والمغفرة بل هو اما بمعنى الدعاء او التاثير ... اهل اللغة ... فلا يكون استعماله فيهما
اللفظ فيهما ايضا من قبيل استعمال المشترك في اكثر من معنى بل من قبيل استعمال اللفظ في معنيين مجازيين لمناسبة
الا ان يقال لا قايل بالفرق لان كل من قال به قال بجواز الاستعمال في المعنيين قال به مطلقا ومن قال بالعدم قال به
ايضا وهو حسن ان ثبت واما في الاية الثامنة فنجيب اما الاول لانا نسلم ان السجود حقيقة في وضع الجبهة لانا لا نسلم
ثبوت الحقيقة الشرعية في مثله بل المراد به غاية الخضوع والانقياد لانه في اللغة موضوع لذلك والاصل
في الحقيقة ويمنع شموله لجميع الناس لانه على هذا التقدير بلا وجه للاختصاص كثير من الناس بالذكر لتحقق الانقياد
من جميعهم الثاني بمنع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ السجود بل نقول بثبوتها فيه فهو حقيقة في وضع
الجبهة على الارض فيكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لا من قبيل استعمال المشترك
في اكثر من معنى الثالث ما ذكره صاحب التلويح وهو انه لا يبعد ان يكون المراد بالسجود هنا وضع
الراس في الجميع ولا يحكم باستحالته في الجمادات الا بالخوارق العادات ... فلا يكون من قبيل استعمال المشترك
في معنيين بل في معنى واحد الا ان يراد بوضع الراس هنا وضع الجبهة الذي هو معنى مجازي له اذ المعنى
الظاهر ... وضع الجبهة ... التفتازاني ... الى الرابع ان حرف العطف بمنزلة العامل
على تقرير ... فيكون قوله ان الله يسجد من في السموات ومن في الارض في قوة يسجد له

سورة الارض

في الارض ويسجد له الشمس ويسجد له القمر الى غير ذلك فيكون هنا الفاظ متعددة اريد من كل واحد
منها احد المعاني المشترك لا انه استعمل لفظ واحد في جميع معنييه او معا نيه باستعمال واحد
كما هو المدعي الخامس انا نقول ان الاية هنا تقدير الفعل اي الفعل هنا محذوف اريد من
لفظ المذكور احد المعاني ومن لفظ المقدر معنى الخروج لا وجه للاستدلال اصلا ويمكن المناقشة
اما في الاول فلانه ان المراد هنا الخضوع التكويني او مطلق الخضوع فلا وجه لتخصيص كثير من الناس
بالذكر لان الخضوع التكويني متحقق في الجميع وان كان المراد امتثال اوامر التكاليف فهو انما
فلا يوجد في غير المكلفين هكذا ذكره صاحب التلويح واستحسنه جماعة من المحققين و
يمكن ان يقال ان المراد من تخصيص كثير من الناس بالذكر دون جميعهم مع تحقق مطلقه فيهم
للاشارة الى ان السجود غير المذكورين وهو من اشار اليه بقوله وكثير حق عليه العذاب لغاية
عنهم عن توبيخهم وانهم المصم في الغي والمخالفة كانه لا يعتد منهم خضوع اصلا حتى خضوع
التكويني ويمكن ان يقال ايضا المراد بالسجود غاية الخضوع من غير نظر الى كونه خضوع امر التكليف
او التكويني كما اشار اليه المجيب غايته ان نعته من الخاضع اقصى ما يمكن منقادين لهذا لا
خصيصهم بالذكر من الناس لامتثال الحكم التكويني والتكليفي معا ولما لم يتحقق منهم كما لا ينبغي
مع امكانه في حقهم خص بعضهم بالذكر لا جميعهم واما عن الثاني فلانا لا نسلم ثبوت الحقيقة
الشرعية في لفظ السجود لان الاصل عدم النقل حتى يثبت خلافه بدليل ولم يقم هنا دليل
عليه فالاصل بقاؤه على المعنى اللغوي وعن الثالث ان هذا التوجيه يتوقف على ثبوت حقيقة
الراس لمن في السموات والارض واثباته للملئكة مشكل جدا فتامل وايضا ان المراد المجيب
ان السجود حقيقة في وضع الراس فممنوع ذلك لان من وضع راسه من جانب القفا على
الارض لا يسمى ساجدا وان اراد انه يراد من السجود مجازا فنقول ان ارتكاب خلاف الاصل
يحتاج الى القرينة وهو مفقود في المقام فتامل واما في الثالث فممنوع ثبوت الجمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي لغة كيف واهل العربية اشترطوا في صحة المجاز ان يكون مقرونا
بالقرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقي على ما صرح به صاحب التلويح وجماعة وما
في الرابع فيمتنع ان حرف العطف بمنزلة العامل المنع ايضا ... بل ... على

عنه ان العامل هو الاول ولا يستفاد من حرف العطف سوى ارتباط المعطوف بالمعطوف عليه
وعلى فرض التسليم فنمنع كونه بمنزلة العامل معناه خلاف عامل المعطوف عليه بل غاية ما يثبت
من القائلين بهذا القول كونه مشابه عامل المعطوف عليه لفظا ومعنا لا لفظا فقط واحسن
الاجوبة هو الجواب الاول والخامس فان قيل ان ارتكاب المجاز والاضمار خلاف الاصل
سيما هذا النوع من الاضمار لان غاية ما يستفاد من كلام اهل العربية انهم يضمرون في امثال
هذا المقام اذا كان المقدر بمعنى المذكور لفظا ومعنى على ما اشرنا اليه سابقا لا لفظا فقط فنقول
في الجواب بما اشرنا اليه سابقا من الجواب عن مثل هذا الاعتراض في الاية السابقة ويمكن ان
يجاب عن الاستدلال بوجه سادس السجود حقيقة لغة في الخضوع على ما صرح به جماعة دفعا
للاشتراك انكان حقيقة في الوضع للخضوع ووضع الجبهة كما اشار اليه المستدل لانه خلاف
الاصل سيما هذا النوع منه وهذا ادعى منه كلا فرعيه محال اى انقياد لتكوين على النبه الى
من عند الناس والملك وانقياد اهل التكليف بالنبه النهاه فلا يكون هذا الاستعمال من
قبيل استعمال الكلي الكلي في كل فرد به مجازا فتم واما في الثالث فبما اشبنا والسا المض
ره نقول وعن الثاني انه اضاد عن كون اللفظ موضوعا للغة وبنحو ذلك على موضوع
النزاع انما هو استعمال اللفظ في المعنيين واما في الرابع فمنع ان المراد بها لا بطن هنا
المعاني بل لعل المراد بها اللغات اى ان القران مركبة من سبع لغات على فسره به بعض
اهل الحديث وعلى فرض تسليم ان المراد بها المعاني فنمنع اراده بها من اللفظ بل لعل هنا
انسب المراد يستفاد منه تلك المعاني ولا يطلع عليها الا العالم الرباني فتدو لا
يكون المراد ان اللفظ استعمل فيها كيف وقد قال الله تعالى في محكم كتابه انا انزلناه قرانا
عربيا لعلكم تعقلون والمراد بالعربي ما استعمل فيما وضع له العرب حقيقة او مجازا
على انا وعلى هذا نقول اما ان يكون المعاني التي خلاف الظاهر واريد من اللفظ لها مناسبة
من المعنى اللغوي واستعمل اللفظ فيها لما مناسبتها مع المعنى اللغوي فغاية ما يستفاد
من هذه الاخبار ان الالفاظ القران استعملت في المعاني الحقيقية والمجازية ولا يكون
هذا من محل النزاع وان لم يكن لها مناسبة فيها يلزم ان لا يكون القران عربيا وهو
خلاف ظاهر الاية الشريفة وبالجملة غاية ما يستفاد من هذه الاخبار على تقدير صحة اسنادها
وحجيتها في المسائل الاصولية وكون المراد بالابطن بل وان صح هنا المعاني ان القران

لها سبعة

سبعة معان والمعنى اعم من ان يكون المعنى الحقيقي لكن ان هذا والمجازي وان كان المتبادر
من لفظ هذه الاطلاق هو المعنى الحقيقي لكن ان هذا اذا صرح بلفظ الابطن بل وان صرح في
الاخبار بالمعنى يوجب صرفه عن الظاهر لندرة وقوع الاشتراك سيما هذا النوع منه وبهذا يجاب
عن الاخبار الاخر الدالة على ان للقران سبعة ظهر وباطن وادعاء عدم القول بالفصل بين
المسلمين لا يخلو من مجازفة ويؤيد ما ذكرنا اعراض العلماء المخبرين عن الاستدلال بهذه الاخبار
وبهذا المطلب ولو كان المراد هذا لما خفي عليهم على الظاهر ولما تركوا الاستدلال بها وتمسكوا
بما هو اوهن من بيت العنكبوت مع عادتهم التمسك باخبار الاحاد في بعض المسائل الاصولية
ايضا واما في الخامس فلمنع وجود المقتضي من الوضع او العلاقة لاحتمال اشتراطها بعدم ارادة
المعنى الاخر مع المعنى الحقيقي او المجازي فتم جدا واما في السادس فنمنع ان المراد بالفرج كلا معنييه
بل نقول ان لفظه هنا مستعمل في احد معنييه وكلما ادى اليه المجتهد ظنه بانه المراد فهو حكم الله
في حقه على الظاهر ان اللفظ مستعمل في الواقع واما في السابع فبانه قياس في اللغة وهو غير
جائز سيما مثل هذا القياس لانه قياس مع الفارق واما في الثامن فبالمنع ان لفظ الخير مستعمل
في الاية في المعنيين لان الصحيحة الدالة على ذلك معارض بصحيحة اخرى رواية عن الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلام انه قال في تفسيره ان علمتم لهم مالا وليس يعني الدين معه هي صحيحة من الاولى لان فيها قد
استعمل فيه اللفظ في المعنيين وهو خلاف الظاهر لكونه مجازا وحقيقة نادرة فلا يصار اليه بلا قرينة
الا ان يقال ان الامر في المقام دائر بين السقط والزيادة والاول مقدم على الثاني عند التعارض لما
قرر في محله مع ان الاولى باعتبار اشتمالها على اثبات شرط اخر مثبتة والثانية نافية باعتبار
عدم اعتباره له وقد تقرر في محله ان المثبت مقدم على النافي عند التعارض فالاولى تسليم لا
فيها ومنع كون هذا النوع من الاستعمال من استعمال المشترك في معنييه لمنع كون الخير في اللغة
وضع لكل واحد من الدين والمال بالخصوص من انه استعمل فيهما في المواضع المتعددة الا ان يقال
ان الاستعمال لا دلالة فيه على الحقيقة لما قرر في محله مصطفى بل الظاهر انه موضوع للقدر
المشترك بين معنييه منهما وهو الامر الحسن للتبادر فعلى هذا يكون استعماله فيهما استعمال الكلي
في فرديه مجازا لا استعمال المشترك في معنييه نعم ان ثبت دليل على كونهما معناه لغة او شرعا
فنمنع الاستدلال بها على الجواز بناء على ابتناء جواز المسئلة الاصولية بالخبر الواحد كما هو الاقوى

ستعمال

ولا يحض فيه لان كتب اللغة مبنى استعلام الحال ثم ان ثبت دليل على كونها معنا لغوية او شرعا
الاجماع على عدم القائل بالفرق فى استعمال اللفظ فى المعنيين بين المشترك وغيره بل
كل من قال بالجواز قال مط ومن قال بالعدم قال كك فيصح بها على المط كما لا يخفى الا انه محل
تامل واحتج النافون النص لوجوه الاول ما اشار اليه المص بقوله لانه لو نزل المشترك
على معنييه فذلك لكان استعمالا له فى غير ما وضع له لان اللغوى لم يضعه للمجموع بل لهذا
المعنى وحده ولكذلك وحده فلو نزل عليهما لكان ذلك عدولا عن وضع اللغة الثانى
ما اشار اليه صاحب ... المعالم بقوله جامع الملانع مط بانه لو جاز استعماله فيهما
لكان ذلك بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة فهو
محال بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله فى جميع
معانيه فيكون مريدا لهذا وحده وهذا معا وكونه مريدا لهما معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا
وحده فيلزم من ارادتهما سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد
من ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء بواحد منهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ماذكرنا من
اللازم انتهى وقرره العلامة ... بنحو اوضح قال لنا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين
بخصوصه ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما على الجمع للتغاير
بين المجموع وبين افراده فح نقول اما ان يكون الواضع قد وضعه لهما على الجمع للتغاير بين ا
المجموع وبين افراده كما وضعه لكل واحد من جزئيه اولا فان كان الاول كان استعمال اللفظ
فى المجموع استعمالا له فى بعض مواده لان اللفظ ح يكون موضوعا لمعان ثلثة المفردات
والمجموع الا ان يقال انه مستعمل فى المجموع وكل من الفردين بدلا على سبيل الجمع لكن ذلك محال لان
افادة المجموع تقتضى عدم الاكتفاء بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وافادة الافراد تقتضى
الاكتفاء بايهما كان والجمع بينهما محال وان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له فيكون مجازا انتهى الثالث ماذكره صاحب التلويح على ما قرره ...
التفتازانى حيث قال وذهب المص الى انه لا يستعمل فى اكثر من معنى لا حقيقة ولا مجازا اما
حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى
نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله

فى احد

فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم بط بالاتفاق ثم
قال بعد كلام له واما انه لا يستعمل فيه مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو
بط لما سياتى بيانه انتهى ... على ما نقل انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من
المعنيين مرادا وهو نفس الموضوع له يلزم منه ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ
فى اطلاق واحد الرابع ما ذكره بعض الاجلة المنع من عدم وجود لفظ المشترك فى كلام العرب
مستعملا فى اكثر من معنى فى اطلاق واحد بطريق الكل الافرادى او المجموعى مطلقا تثنية ولا جمعا ولا
نفيا ولا اثباتا ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين مثالا لهذا على استعماله فى اكثر من معنى فى اطلاق
واحد مطابقا فى كلام العرب فى مقابلة الخصم الذى يدعوه المنع وليس ذلك الا العدم وجوده
فى لغتهم الا ما خفى عليهم وعدم الوجدان فى لغتهم يستلزم كونه غلطا وهو المقصود لعدم جواز
الاستعمال فيه الخامس ما ذكره بعض المحققين من متاخرى المتاخرين وحاصل ما استدل به على
المنع مط ان الموضوع هو المعنى المقيد بالوحدة لا مط فان استعمل فيهما معا يلزم الغاء قيد الوحدة
ولا يلزم التناقض وح يكون استعماله فيهما استعمالا فى غير الموضوع وهو ليس بجائز لان المجاز لا بد من علاقة
معتبرة وهى منتفية فى المقام السادس ما استدل به بعض المعاصرين على المنع مط وحاصله ان المعنى ا
الحقيقى توقيفى لا يجوز التعدى عما وضع اللفظ له وفيما نحن فيه لا نعلم كونه غير المعنى الواحد موضوعا
له اللفظ فلا رخصة لنا فى الاستعمال بطريق الحقيقة الا فى المعنى بل فى حال الوحدة وكذا المعنى
المجازى لا يجوز التعدى عما حصل له الرخصة من العرب فى نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة
بوضع شخصى فالمجاز موضوع بوضع نوعى ولا بد من ملاحظة الوضع النوعى وان الرخصة
فى اى نوع حصلت والمجازات المستعملة وجدانى غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم استعمال
اللفظ فى مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف فى عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط
بحصول العلم او الظن بالرخصة وعلى المناقشة فى الجميع اما فى الاول والثانى فمنع كون الموضوع
له هذا وحده وهذا وحده بل نقول الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها لما
سنذكره انشاء الله وبانه غاية ما يستفاد من هذين الدليلين عدم جواز الاستعمال فيهما بعنوان الحقيقة
بناء على اعتبار قيد الوحدة فى المعنى الموضوع له لا مط كما هو موضوع النزاع فى هذا المقام اذ يمكن ا

الاستعمال فيهما مجازا بالغاء قيد الوحدة الا ان هذا خارج عن نزاع الفريقين لانه في جواز
استعماله في معنييه والمعنى المجازي ليس معنيه حقيقة اذ المراد من لفظ المعنى حيث يطلق
هو المعنى الحقيقي لا المجازي وح فيعود النزاع لفظيا اذ يرجع البحث الى التسمية ذلك النوع
استعمالا في معنييه وعدمه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى و
يكشف ذلك من عدم فهم كل واحد من المتخاصمين مراد الاخر والا لا معنى للنزاع وهو بعيد
من علماء الاعلام بل الظ ان النزاع معنوي بينهم واما في ما استدل به على عدم الجواز حقيقة
في الثالث فيتسلسل مما مر من توقف الاستعمال في المعنيين حقيقة على كون اللفظ موضوعا لكل
واحد من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا عدمها وح فيكون استعماله في معنييه استعمالا في
الموضوع له بلا تجوز ولا ارتياب ريبة لان الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى اي جعله
بحيث يختص بالمعنى الموضوع له يلزم الاستعمال لا يتجاوزه الى غيره ولا يراد به غيره واستعماله
فلو استعمل في غيره ايضا مع المعنى الموضوع له يلزم الاستعمال في غير الموضوع له لانا نقول
نقول لا نم اولا ان الوضع عبارة عن ذلك بل عرفه علماء البيان والاصول بتعيين اللفظ للدلالة
بنفسه من غير نظر الى تخصيصه بالمعنى الموضوع له وعدمه وايضا لو كان ذلك هو المراد من
الوضع لزم عدم الاشتراك في لغة واحدة من واضع واحد الا على سبيل الغفلة والنسيان
وهو خلاف الظ فتدبر وتفهم وثانيا ان غاية ما يستفاد من كلام البعض في تعريف الوضع
على انه عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق واحس الشيء الاول فهم منه الثاني وهذه
العبارة يحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد تخصيص المعنى باللفظ اي جعل هذا اللفظ
منفردا بذلك المعنى من بين الالفاظ بحيث لا يراد من اللفظ معنى اخر كما يتخصص فلانا
بالذكر اي ذكرته وحده ولا تكون معناه انا اذكره وحده وثانيهما ان يكون المراد تخصيص
اللفظ بالمعنى بان يكون الشيء عبارة عن المعنى اي جعله بحيث لا يستعمل في غير هذا المعنى من
المعاني كما ذكره القائل والاعتراض انما يتم على تقدير الثاني ويتوقف على كون المراد من كلام
المعرف للوضع هذا ولكن الظ ان المراد هو المعنى الاول ليوافق تعريفه على تعريف الاكثر للوضع
من انه تعيين اللفظ للدلالة لا يلزم الاختلاف في تعريفه وايضا لو كان المراد هذا المعنى

فيلزم

فيلزم عدم جواز استعماله في المعنى المجازي لعدم الرخصة فتم وان سلم عدم الظهور
فلا اقل من تساوي الاحتمالين وح فلا وجه للاعتراض وثانيا ان غاية ما يلزم ح انما
هو منع الواضع عند ارادة المعنى الاخر مع المعنى الموضوع له وان الواضع وضعه لان
يستعمل في المعنى الواحد ولا يستفاد من هذا الكلام انه وصفه للمعنى الاحد والمجاز انما يتم
على تقدير الثاني دون الاول الا ان يقال ان المعنى الثاني لازم للاول لانه اذا وضعه
لان يراد منه هذا المعنى دون غيره في الاستعمال فيلزم منه انه وضعه لهذا
وحده اي لا يراد غيره معه في الاستعمال فتدبر واذا ثبت عدم الرخصة في جواز الاستعمال
من الواضع ان سلمنا ان المراد من الوضع ما ذكر فهو كاف المانع من الاستعمال
لانه لا يجوز الاستعمال ما لم يثبت العلم او الظن بجوازه من الواضع فضلا عن تصريحه
بعدمه فيما استدل به على عدم الجواز مجازا منع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز لو اريد
معا اولا لانا نقول الواضع وضع اللفظ في كلا الوضعين للمعنى وحده فاذا استعمل فيهما
معا في كل واحد منهما اي يكون بالغاء قيد الوحدة يلزم استعماله في معنييه مجازا في
حين ارادة المعنيين معا لا يريد كل واحد من المعنيين بخصوصه بان يستعمل
اللفظ فيهما معا في كل واحد منهما وحده حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل ان
يستعمل اللفظ في مجموع المعنيين ويكون كل واحد منهما داخلا في المراد وبعض المراد
كما في افراد العام لان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين بخصوصه كما استعمل
في المجموع نعم يمكن ان يكون الاستعمال فيهما معا حقيقة ومجازا اذا كان بين المعنيين
علاقة معتبرة ويستعمل في احدهما لاجل الوضع وفي الاخر لاجل العلاقة لانه موضوع
له فتم ومنع امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ثانيا واما في الرابع ففي وجوه الاول
لانم عدم جواز وجود الاستعمال في المعنيين معا في كلام العرب اذ غاية ما ثبت
عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد نقل اكثر الاصوليين شواهد على
استعماله فيهما من كلام العرب في مقابلة الخصوم لا يدل على عدم استعمالهم اللفظ
فيهما اذ لعلهم استعملوه فيهما في موضع الحاجة في محاوراتهم في بعض الاوقات
من غير ان يضبطوه في الكتب مما اطلع عليه احد من المجوزين لانهم ما كانوا من

علمائهم

ان يدعوا اصطلاح قبايل العرب كافة اهل اللغة حتى يطلعوا على ذلك ولا يخفى عليهم
لو كان ومن لم يمكن دعوى القطع بل الظن بتجويز المجوزة عن ذلك في محاورات العرب
وقصايد القدماء حتى يقال لو كان لما خفي عليهم عادة وايضا لا شك ان المتبادر من
لفظ المشترك انما هو المعنيين لا احدهما وح فيجوز ان يكون استعمال العرب فيهما
لقرينة حالية بين السامع والمتكلم ولما كان الظاهر اصلها عند الاطلاق حمل السامع
عليه فلذا لم يظن عدم الوجود والاستعمال فيهما في كلامهم التاسع ان الظاهر ان عادة
اكثر اهل الاصول ما جرى بالتمسك في كلمات العرب واشعارهم في اثبات المسايل
الاصولية لاشتراطهم القطع في المسئلة الاصولية وعدم اعتمادهم على اخبار الآحاد
كما يظهر من النافين الحقيقة الشرعية على ما نقله صاحب المعالم وح فيجوز اطلاع
بعضهم على ذلك من كلام العرب وعدم استشهادهم به على الخصم لان اعتقاده
اشتراط القطع في الاصول وخبر الواحد لا يفيد ذلك الا ترى ان الاحتمال يكون لفظ
السجود والصلوة قد استعملا في معنييهما على ما قال الشافعي وجماعة لانهم من
اهل الخبرة ومع هذا اصح [illegible] فكيف يمكن دعوى عدم الصحة بمجرد ظن عدم الوقوع
في كلام العرب لخبرتهم عدم الاستعمال في كلامهم يستلزم عدم الصحة بل مجرد
الوضع والعلاقة كافيان في صحة الاستعمال واشتراطها بشئ خلاف الاصل
والا لم يثبت جواز استعمال اللفظ في معنى حقيقي او مجازي اصلا بجواز اشتراطه بشئ
لا نعلمه ويؤيد هذا تسمية العلماء [illegible] فانا نراهم متى وجد المصحح او العلاقة يجوزون
الاستعمال من غير توقف على ان يظهر من العرب المنع بمجرد عدم استعمالهم
تجويزهم كما لا يخفى على المتتبع [illegible] الحاجب [illegible] لا يظهر عدم
الجملة استعمال العرب في الجملة لا شك انه يحتج بعدم استعمال العرب لا يستفاد منه الظن
[illegible] الوهم بعدم صحته [illegible] فضلا عن العلم الخامس [illegible]
بل كلامهم [illegible] استعمال لفظ المشترك في معنييه [illegible] صرح اكثر الاصوليين
السيد [illegible] في الذريعة العلم بصحته قال [illegible] على ما نقل عنه انا نعلم صحة
ان يقد [illegible] ما عقد عليه ابو بكر وعلي من [illegible]

وفيه طرح من ان سوال لفظ المشترك في قولك عين [illegible] الاول [illegible] ان الاستعمال حقيقة او مجاز [illegible]

اوبي

اوبي ان لمستم امرأتكم قاصدا الطهارة ويراد به الجماع واللمس والظاهر من الصحة هو الصحة
لغة لا عقلا ولا شك ان هؤلاء من اجلة اهل اللسان فلو كان هذا الاستعمال غلطا
وهو غير صحيح لعدم تجويز العرب لما خفي عليهم ولما حملوا خير الكلام كلام ملك العلام
فالظن المستفاد من قولهم بالصحة اقوى من ظن المستفاد من عدم وجود الاستعمال
المشترك في كلامهم اذ التتبع مقدم على الخفي النادر او مرجعه الجسم الوجدان ومرجع
الاول الى الوجدان فيكون الظن المستفاد من قول الاول اقوى كما لا يخفى مع انه قد ادعى
عدم الخلاف في صحة الاستعمال في الجملة والظاهر من عبارة السيد [illegible] على ما نقلنا
سابقا ذلك ايضا ومع هذا فكيف يمكن دعوى عدم الجواز بمجرد عدم وجدان الاستعمال
من العرب مع ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما في الخامس فيمنع ان الموضوع
له هو المعنى المقيد بالوحدة بل الموضوع له هو ذات المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها وفهم
الوحدة وعوارضها من عوارض الاستعمال لا انها معتبران في الموضوع له فيستعمل اللفظ
تارة في المعنى الواحد وتارة في اكثر للمعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ في الصورتين هو
ذات المعنى لما سنذكره انشاء الله وان سلم ذلك فنقول غاية ما يستفاد المنع بطريق الحقيقة لو
الغاء قيد الوحدة عند الاستعمال فيهما والالزام الجمع واما المنع بطريق المجاز فلا الغاء
قيد الوحدة عند الاستعمال فيهما و [illegible] عدم المصحح للتجوز اذ غاية ما يلزم على تقدير

المصحح

جعل الموضوع المعنى بشرط الوحدة لا المعنى مع الوحدة كما يستفاد من ظ صاحب
المعالم عدم وجوب علاقة الكل والجزء والكل اما الاولى فظاهر اما الثانية فلعدم وجوب
شرطها وهو كون المركب حقيقيا وكون الجزء بحيث ينتفي الكل بانتفائه واذا انتفى الشرط
انتفى المشروط ايضا لا عدمها مطلقا لان علاقة الاطلاق والتقييد موجودة لانه
اذا استعمل اللفظ في المعنيين بالغاء قيد الوحدة يكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع
للمقيد في المطلق كاستعمال المشفر في شفة الانسان فتامل واما في السادس فنقول ان
وضع الواضع اللفظ للمعنى في حال الوحدة اعم من اعتبارها في الموضوع له بطريق

الجزئية كما هو ظ صاحب المعالم اما الشرطية بان يكون الموضوع له المعنى بشرط الوحدة كما هو ظ
كلام بعض الاجلاء لا يلزم منها الوضع بشي في حال اعتبارها في الموضوع له الا تري انه اذا
وقع وضع الواضع لفظ زيد بازاء ابنه في حال الصغر او حال كونه متصفا بصفات
عديدة من احوال المقارنة لا يلزم اعتبارها بل الظ عدم اعتبارها فيه لما يتبين
انتهى نعم الوحدة وعدمها من عوارض الاستعمال على ما اشار اليه جماعة من المحققين و
على هذا فالموضوع هو ذات المعنى و ح فيجوز استعمال اللفظ فيه في حال الوحدة وعدمها
لحصول الرخصة من الواضع باستعمال اللفظ في الموضوع له اذ ليس معنى وضع اللفظ للشي
الا جواز استعماله فيه في حال الحاجة واحتمال اشتراط الواضع الاستعمال بشرط وهو عدم
ارادة معنى الاخر معه مدفوع بالاصل والا لزم عدم جواز الاستعمال الحقيقي حقيقة
او مجازي في اصم بجريان هذا الاحتمال ايضا بل هو ما عليه بناء العلماء حتى يظهر المانع
المنهي من الواضع والاشتراط ولا يتوقفون فيه بمجرد الاحتمال واما ما يستفاد من
ظ كلامه من تعليله منع الاستعمال في المعنيين مجازا بان غاية ما ثبت من العرب هو
جواز الاستعمال اللفظ الموضوع للمعنى الحقيقي في المعنى المجازي اذا كان واحدا واما
منع التعدد فلا يخ من المناقشة بعد تسليم وجود العلاقة المنقولة عن ائمة العربية
كما هو ظ كلامه لما مر من ان وضع مع وجود المصحح المنقولة من الواضع و العلاقة
يصح الاستعمال سواء كان العرب يستعمل هذا النوع من الاستعمال ام لا بل الظ من
علماء الاسلام ان مع وجود المصحح المنقولة من ائمة النقل يجوزون الاستعمال حتى
يظهر المنع من الواضع ولو بعدم تجويز العرب هذا النوع من الاستعمال كما في اطلاق
الاب على الابن ولا يتوقفون على استعمال العرب الشاهد على ذلك انا نرى البلغاء
والفصحاء من الشعراء والخطباء يتجوزون ويستعيرون باستعارة مخترعة لا العرب
كيفياتها المخصوصة ولا يتفحصون ان العرب استعمل اللفظ في هذه الكيفية الخاصة



كلا نعلم ان استعمال اهل العلوم و النقلة ... على ... نعم

ام لا وادعائهم عليهم بثبوت نوع الكيفيات الخاصة او شخصها ولا يخفى من مجازية
بل الظ علم المحكم عليهم بما سوى نوع العلاقة المنقولة من ائمة النقل بلا التوقف
على استعمال العرب كيف ولو اعتبر ذلك لزم انسداد باب اغلب المجازات ويؤيد ما ذكرناه
اطلاقهم ائمة اللغة انواع العلائق مثلا قالوا يصح استعمال لفظ الكل في الجزء مجازا او
ما شرطوا ذلك بالشرط من كون المجاز واحدا او متعددا او اشترط استعمال العرب هذه
الكيفية الخاصة التي يريد المجوز الاستعمال فيها مجازا نوعا او شخصا او غير ذلك من
الشرط مثل كون التركيب حسيا ونحوه ولذا ما استدل المانعون على الخصوم بهذا النوع
من الاستدلال مع انه لو ثبت ذلك لاطلقوا عليه مادة ولتمسكوا به على الخصوم القائلين
لكونه من اقوى الادلة وما تمسكوا بما هو اهون من بيت العنكبوت ولا تسمن من جوع ولا تغني
وعدم استدلالهم بذلك على الخصوم يكشف اما عن ثبوت هذا النوع من الاستعمال
في كلام العرب الكاشف عن رخصة الواضع ان بنائهم صحة الاستعمال بمجرد الوضع او احدى
العلائق المنقولة عن ائمة النقل نوعها من دون تفحص على استعمال العرب هذه الكيفية
من الاستعمال نوعا او شخصا هذا ولكن لا يمكن ان يقال ان قلنا بعدم جواز الا
ستعمال الحقيقة بناء على اعتبار قيد الوحدة في الموضوع جزءا كان او شرط العلم
بوجود العلاقة المعتبرة المصححة للتجوز لان الظ انا نعلم قطعا ان ائمة النقل الناقلين
لانواع العلائق ما ادركوا الواضع وما سمعوا عنه ان هذه العلائق مصححة للا ستعمال
مطلقا بل علموا انها علاقة معتبرة عند الوضع ومجوزة للاستعمال في غير معنى الموضوع
له باستعمال استقراء كلام العرب ووجدانهم انهم يستعملون نوعها في اطلاق
كلامهم بين فللين ما هو الشايع الواقع عند العرب وغاية ما ثبت انهم يستعملون
اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا لم يكن معه غيره وكذا يستعملون لفظ الجزء في الكل
ان كان المركب حقيقيا والكل ينتفي بانتفائه وكذا يستعملون لفظ المقيد في المطلق و
بالعكس اذا لم يكن مع المعنى المجازي لا اجمالا ولا يعلم غيره مع غاية ما ثبت من
ائمة اللغة ان هذا النوع من العلاقة التي يستعملونه العرب للفظ لاجلها لا مطلقها
مصححة وان لم يستعمل العرب اللفظ في المعنى المجازي لاجلها لا يعلم وجود العلاقة اصح

عن نفس تنفس ... الاستعمال غيرهم في كيفيات انواع الخاص
والمجاز ... استعمال ... صاحب المصنف
علماء الاعلام بالكلام ... بل ... السيد
العلم ... الاستعمال ... نعم

استعمال

لما عرفت من ان الاطلاق انما ينصرف الى الفرد الشائع المتعارف لا الى غيره من الافراد والنادرة الى ان يعلم وقوعها في كلامهم فلعله هذا هو مراد الفاضل القرداني الاطلاق شامل لهذا النوع من العلاقة ايض لكن مجرده لا يكفي لصحته بل يتوقف على استعمال العرب ايض حتى يصح الاستعمال كما هو الظ من عبارته كما اشرنا اليه سابقا والتمسك باصالة عدم اشتراط المصحح وهو العلاقة فيشتمل لا وجه له لان هذا انما يتوجه فيما اذا علم من دليل ان علاقة الكل والجزء مثلا مصحح وشككنا في اشتراط شيء اخر فح علينا التمسك بالاصل واما ما نحن فيه فلا يكون كك لانا لا نعلم شمول الاطلاق لهذا النوع من العلاقة بل الظ ان اطلاق كلام ائمة اللغة انما هو منصرف الى الافراد الشائعة المتعارفة لا غيرها من الافراد وح فلا يجوز الاستعمال مجازا في غيرها ما علم استعمال العرب اللفظ فيه لما مر من ان الاطلاق انما ينصرف الى ما هو الشائع دون غيره لا محالة ما ذكر من ائمة النقل وان لم يوجد بيدركوا الوضع بل لما علموا العلائق من استقراء كلامهم هذا ولكن الظ ما يستفاد من ظ سيرة اهل الاصول خلاف هذا لان الظ انهم يجعلون ما نقل من ائمة النقل من العلائق من المصحح الا ان يظهر المنع من العرب على تجويز هذا النوع من الاستعمال واما مع عدم ظهور المنع منهم فالظ انهم يعملون بالاطلاق ما يستفاد من ائمة النقل وان لم يوجد في لغة العرب هذا النوع من الاستعمال ويحملون الاطلاق قطعا على ما هو الشائع الذائع عند العرب ويشهد على ذلك ايراد فخر الرازي على المشهور القائلين بعدم اشتراط نقل الاحاد في المجاز بانه لو كفت العلاقة المصححة لجاز اطلاق الاب على الابن والنخلة على طويل غير انسان والشبكة على الصيد لوجود علاقة السببية في الاول والمشابهة في الثاني والمجاورة الخاصة في الثالث لا مطلقها ورد ائمة النقل منها الا انهم لا ينكرون انما ينصرف الى النوع الشائع المتعارف الذائع بينهم لا غيره بل سلموا وجود المقتضي لا يكون المصحح للتجوز ولولا بناؤهم على ان مطلق العلاقة المنقولة عن ائمة النقل مقتض لصحة التجوز ولو لم يستعمل العرب نوع هذه الكيفية الخاصة من المجاز ولو لم يوجد في كلامهم وعدم انصراف اطلاق كلام ائمة النقل الى نوع الخاصة المتداول بين العرب استعماله لما كان لايراد الامام وجه ولا جابوا عنه بالمنع من وجود العلاقة المصححة في



الامثلة المذكورة لان العرب يمنعون هذا النوع من المجاز اتفاقا ولعل العلاقة التي توجب صحة التجوز هي التي توجد نوعها الخاص في كلمات العرب لم يوجد اعتبار هذا النوع منها في كلماتهم بل منعوا منه وتسليمهم ذلك منه اول دليل على ان بناءهم على العمل بالاطلاق وعدم حمله على المتعارف بين العرب الظ منهم صحة التجوز على وجود احد من العلائق المنقولة عن الائمة وان لم يستعمل نوع هذه الكيفية الخاصة في كلماتهم كلامهم الظ انهم مثلا يجوزون اطلاق الكل على الجزء للعلاقة سواء كان معه غيره ام لا ويتوقفون في ذلك لاجل عدم استعمال العرب هذه الكيفية الخاصة من المجاز ان صح عدم استعمالهم لذلك ومصير اكثر المتاخرين على ما نقله السيد عميد الدين الى ان استعمال المشترك في معنييه يصح مجازا وفتح الظ انه لو لم يبين الاطلاق والعمل بمقتضاه الا ان يظهر المنع من العرب واعتبروا في صحة التجوز استعمال العرب نوع الكيفية الخاصة من المجاز لانسد باب اكثر المجازات على ما قررنا وجدرنا سابقا وبالجملة الظ ان علماء الاصول على مذهبين فبعضهم يشترطون نقل الاحاد في المجاز وهو الامام الرازي وبعضهم لا يشترطون ذلك بل يجعلون مطلق ما نقل عن ائمة النقل من المصحح للتجوز سواء استعمل العرب نوع هذه الكيفية الخاصة من المجاز ام لا اذا عرفت ذلك فالحق في المقام وفاقا للجمع من الاعلام جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة اذا كان الجمع بين ما استعمل فيه من المعاني ممكنا في الارادة عند الاطلاق واحد انكانت متضادان كالقرء والطهر مثلا لوجود المقتضي على ما سنبينه انشاء الله تع في المقام الثالث وعدم وجود المانع ظ اذ ليس في الظ الا ما تمسك به المانعون وقد عرفت بطلانه واحتمل وجود غيره خلاف الظ اذ لو كان لاطلعوا عليه عادة ولما اخفى عليهم ووجود المقتضي في الظ وعدم المانع في الظ كاف في اثبات لهذا المقام الذي يكتفى فيه بالظن ثم اعلم انه قد اختلف المجوزون لغة على اقوال الاول الجواز مط الثاني الجواز في النفي مط دون الاثبات مط الثالث الجواز في التثنية والجمع مط دون المفرد الرابع المنع في المفرد اثباتا لا نفيا والجواز في الجمع وانكان مثبتا على ما يستفاد من بعض الكلمات واحتج الاول بما مر سابقا والثاني على ما نقله صاحب المعالم بان النفي

يفيد العموم فيعود بخلاف الاثبات ويمكن المناقشة فيه اولا بان ان اراد من قوله فيتعدد
ان النفي متعدد حقيقة بان يكون لا عين مثلا في تقدير الفاظ متعددة حقيقة ومع
المذكور في اللفظ واحدا فكما يجوز ان يراد من كل لفظ معنى اذا كان مذكورا فكذا
يجوز اذا كان مضمرا لا فرق لان المقدر كالمذكور بخلاف ذلك لان افادة العموم لا
يستلزم تعدد الالفاظ عقلا ونقلا لجواز ان يضع الواضع لفظا لمعان متعددة
كان يضع لفظ زيد لعشرين معنى وان اراد في حكم الفاظ متعددة لان الالفاظ
متعدد تقديرا حقيقة حكما يجوز ان يقصد من الفاظ متعددة معان متعددة فكذا
اما في حكمها بلا تفاوت فلا نم ذلك ايضا بل هذا قياس وهو باطل وثانيا بان
المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة مثلا
مثلا يتبادر من لفظ العين نفي افراد ماهية واحدة من الذهب او الفضة او
الجارية او الباصرة لا نفي افراد الجارية والباصرة معا والتبادر علامة الحقيقة
وعلى فرض تعدده في التقدير حقيقة فنقول انه من في تقدير الفاظ متعددة
في نفي افراد ماهية واحدة لا نفي افراد ماهيات مختلفة بحكم التبادر
فالتعدد في لا ينفع وثالثا بما اشار اليه صاحب المعالم وغيره من ان النفي انما
هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجي التعدد ولكنه
لا يخلو من مناقشة ونظر فتدبر وعن الثالث على ما نقله صاحب المعالم ايضا بانه
التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد ويمكن
المناقشة فيه اولا بانه ان اراد ان كل واحد منهما في التقدير لفظان حقيقة بان
يكون زيدان مثلا زيد وزيد وزيدين حقيقة حكما يجوز مما هو في التقدير الفاظ
متعددة بلا تفاوت فيمنع ذلك لما مر سابقا وان اراد انهما في حكم الفاظ
متعددة اراده معان مختلفة من الالفاظ متعدد متعاطفة فكما يجوز
ايضا ارادة معان متعددة من الفاظ متعددة فكذا يجوز ارادة معان بلا
تفاوت فيمنع ذلك لما مر سابقا وان اراد انهما في حكم الفاظ متعددة لا
هذا الفاظ متعددة حقيقة فكما يجوز ارادة معان من الفاظ متعددة فكذا

يجوز

ارادة
يجوز معان بلا تفاوت كذلك من ما في حكمها كذلك بلا تفاوت فذلك باطل لانه قياس
لا نقول به وان اراد علامتهما اللفظ وما لحقها اخر وح فيكون الدالان متعددان حقيقة لفظ ٢
يجوز ان يقصد بكل واحد منهما معنى غير المقصود بالاخر فمع انه خلاف ظاهر عبارته يرد
عليه انه خلاف ما عليه المحققون بل الظاهر انه لا قائل به وثانيا بان المتبادر من التثنية
والجمع انما هو افادة فردين او ما فوقها الافراد من ماهية واحدة لا افادة فردين من ما
هيتين مختلفتين مثلا يتبادر من العينين الباصرة او غيرها من افراد ماهية
واحدة لا ذهب وباصرة مثلا فعلى هذا ان سلم كونهما متعددين في التقدير
حقيقة لكن نقول انهما في تقدير تعدد الفاظ متعددة مستعملة في افراد ماهية
ماهية واحدة لا ماهيتان فالتعدد في التقدير لا ينفع المستدل اصلا وثالثا
بمنع توقف ارادة المعنيين على تعدد اللفظ لجواز ان يراد من اللفظ الواحد معان
متعددة لوجود المقتضي وعدم المانع ظاهر فلا فرق بين المفرد والتثنية والجمع و
يظهر احتجاج الرابع والجواب عنه بما مر في المقام الثالث وان الاستعمال فيهما حقيقة
او مجاز ذهب اليه السيد المرتضى والسيد الاستاد دام ظله وعبد الجبار
والبيضاوي على ما حكاه بعض شراح ح وبعض شراحه والقاضي والمعتزلة والشافعي على
ما حكاه الحاجبي والعضدي والتفتازاني في شرح الشرح وحكاه عن الجوهري
في شرحه على التلويح وسلطان المحققين والجوهري في شرحه على الزبدة والفاضل التزاريب
على ما يستفاد من كلامه في بحث جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الباغنوي الفاضل
الشيرواني والمازندراني والابهري على ما يستفاد من ظاهر كلامهم بل صريحه الا الاول
وذهب العلامة في التهذيب والحاجبي واكثر المتاخرين على ما نقله السيد عميد الدين
الى الثاني واختاره صاحب المعالم التفصيل فقال لكونه مجازا في المفرد وحقيقة في
التثنية والجمع والباقون لا يظهر منهم شيئا منهما والمختار في المقام الجمع الاعلام
جواز الاستعمال في اكثر من معنى حقيقة لنا على اصل الجواز وجهان الاول الشهرة
بين الاصحاب فان الظاهر انه لا مخالف في المسئلة سوى ناعم منهم مصيرهم الى المخالفة
لاجل ادلة واهية قد عرفت بطلانها بما لا مزيد عليه والظاهر ان الادلة لهم ولا

وفا قاء ٢

لذكره واستشهد به على العموم عادة مع ان الظن بالعدم كاف في امثال هذا المقام الذي يكتفى بالظن ومنه يندفع قدح امكان ان يعثر الوفاق على المسئلة اذ الظاهر انه لو اطلعوا على ما ادلتهم بما اوردوا عليها لوافقونا على الجواز اذ الظاهر ان لا مانع لهم سواها وقد عرفت بطلانها مع انه قد ادعى الوفاق على اصل الجواز في الجملة بعض الاجلة على ما يظهر من عبارته التي نقلناها في المقام الثاني حيث قال المانعون لا يجوزونه في الاطلاق بطريق الحقيقة دون المجاز وصرح العبري بذلك ايضا على ما نقلناه بعضها والثاني وجود المقتضي وهو الوضع على ما سنبينه وانتفاء المانع لان الظاهر انه لا مانع الا ما تمسك به المانعون وقد عرفت بطلانه ولاحتمال عدم اشتراط علم الارادة معنى مع المعنى الموضوع له خلاف الاصل لان الاصل عدم الاشتراط وعلى كونه حقيقة اذا استعمل في اكثر من معنى له الموضوع له هو جزء الموضوع له كما ذهب اليه صاحب المعالم والا ان المقيد بها هو الموضوع له على ذلك امران الاول انا نجد من انفسنا عند الوضع والتسمية لا يخطر ببالنا الوحدة ولا عدمها بل انما يخطر ببالها في حين المعنى العادي فان شئت فاختبر نفسك في تسمية ولدك بمحمد بل يخطر ببالك المعنى الوحدة فلا بد ان يخطر بالبال عند الوضع والتسمية واذا لم يكن كذلك لم يكن من الموضوع له كذلك بالضرورة ~~ولو كانت معتبرة في الموضوع له لم~~ والثاني عدم صحة السلب عنها فانه لو استعمل اللفظ في المعنيين معا لا يصح في العرف ان يقال للمستعمل فيها اللفظ ليس معناه وليس هذا ان المعنيان اللذان استعمل اللفظ فيهما معنى لفظ المشترك بل يقال في العرف استعمل اللفظ في معنييه معا ولو كانت الوحدة معتبرة في الموضوع له لصح السلب عرفا بلا تامل جدا وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة على ما قررناه سابقا ويؤيد ما ذكرناه مصير كثير من المحققين بل اكثرهم على الظاهر الى ذلك ايضا الى ان الوحدة ليست بمعتبرة في الموضوع له لا بعنوان الجزئية ولا الشرطية وبالجملة الوجدان شاهد على ما ذكرنا واذا كان كذلك فيكون استعماله في اكثر من معنى حقيقة لكونه مستعملا في الموضوع له وبما ذكرنا ظهر ان ما ادعاه بعض المخالفين من تبادر الوحدة

عند الاطلاق

ولو كانت معتبرة في الموضوع له لم

ما ذهب اليه صاحب المعالم جماعة بل الموضوع له نفس المعنى من دون الانضمام بشي والدليل ع ٣٤

من تبادر الوحدة عند الاطلاق فتكون معتبرة في الموضوع له لانه من علامة الحقيقة ليس كما ينبغي لانه ان سلم فانما هو من تبادر الاطلاق فهي الناشي من غلبة الاستعمال لتبادر النقل الغالب من النقل عند الاطلاق لا يقتضي ان الموضوع على ما قررت ذات المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها واذا استعمل فيهما معا يكون استعمالا في غير الموضوع له لانه استعمل في المعنيين المعينين ولا شك انها ليست بداخلة في الموضوع له لانا نقول لا نم ذلك بل نقول المستعمل فيه اللفظ هو ذات المعنى كما في حال الانفراد بلا تفاوت ولا نقول ان اللفظ استعمل في المعنيين مع ان المعنيين بلفظ الدلالة بطريق الالتزام الخارجي لان اللفظ مستعمل فيها ايضا كالمعنيين وربما يتمسك في اثبات ان الموضوع له هو المعنى من دون اعتبار الوحدة في الوضع بالاصل بان يقال لا شك ولا ريب ان الواضع لا بد من تصور الموضوع له حين الوضع بلا شبهة في يكون الموضوع له ذات المعنى لانه لو قلنا باعتبار الوحدة معها ايضا فلا بد من تصورها وملاحظتها حين الوضع واعتبارها ولا شك ان هذا حادث فالاصل عدمها ويمكن المناقشة فيه لوجوه الاول ان هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز فهي توقيفية كالاحكام الخاصة النفس الامرية الاولية فكما لا يجوز في الاحكام اثباتها بالترجيح الاعتبارية العقلية بل لا بد في معرفتها من اخذها من المدارك الخاصة المعلومة فكذا اللغات بل الظاهر ان الاهتمام في امر اللغات اشد واقوى من الاحكام ولهذا جوز اكثر العامة اثبات الاحكام بالقياس وما جوز ذلك في اللغات سوى نادر منهم بل اقتصر وا في معرفتها بامور مضبوطة معهودة ليس الاصل منها والشاهد على ذلك عدم تمسك احد من العلماء الا في مقام التشاجر والتنازع بالاصل وتمسكوا بادلة اخرى اهون من الاصل عند شيئ ولو كان التمسك به جائزا في امثال هذا المقامات لتمسكوا به عادة الا ترى انه لم يحد منهم ما تمسك في اثبات ان الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو اطل بالاصل مع اجرائه ح وكذا في غيره من الموضوعات اللغوية

من الفاظ العموم وغيرها من طول التشاجر بينهم ولا ثبوت المنع بدليل قاهر يتمسكوا
به عادة في مقام الاضطرار فعدم التمسك به في اثبات اللغات تحصيل منه الظن القوي
بل العلم العادي بعدم حجيته فيها ويؤيدها ذكرنا ايضا حصرهم علاماتها التي يعرف
بها الحقائق والمجاز في امور محصورة ولو كان الاصل ايضا من جملة التي يمكن اثبات
المعنى الحقيقي بها لعدوه من جملتها لانهم كانوا في مقام بيان معرفات اللغات مع
انه من جملة المعرفات امر لا قائل بها الا شاذ منهم من المراد وصحة الاشتقاق
وغيرهما ولو قال بجواز التمسك به في اللغات بعض منهم واحد منهم لذكره بعض
ايضا فعدم ذكر دليل على العدم بل الظن بل المقطوع ان علم جواز التمسك كان من
البديهيات عندهم كالشمس في رابعة النهار ولانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير
جائز كما يظهر ذلك من العضدي في شرح المختصر في مواضع عديدة الثاني نقول
لا شك ولا ريب في انه لا يتمشى العلم والظن بمعنى اللفظ بل ما جوز بعض المحققين
العمل بالثاني ايضا بل قال لا بد من العلم ولا شك انه اذا علمنا بحدوث الوضع
للمعنى وشككنا في ان الواضع قد اعتبر اضافة بالوحدة في المعنى الموضوع له ام لا
فلا يحصل لنا الظن بعدم اعتبارها وان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة فلا يحصل
فضلا عن العلم وشمول قولهم على الامثال لهذه المقامات سيما مع اعراض العلماء
عن التمسك به قديما وحديثا حتى في ان المستفاد منه وحكم التعين لا يخ عن
اشكال بل الظن العدم عند الخطة وسيرة العلماء لكما لا يخفى الثالث يمكن الجواب عنه
بالمعارضة بان يق كما تقول الاصل عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له بان يكون
الموضوع هو المعنى لا بشرط الوحدة لا المقيد بها او المركب منها وغيره فكذا نقول
الاصل عدم ثبوت الوضع للمعنى الذي لم يعتبر فيه قيد الوحدة بطريق الجزئية او
الشرطية لان الوضع له حادث فالاصل عدمه فتم الرابع انا لا نقول ان اعتبرنا
الوحدة فيه مرة اخرى حتى يلزم ان يصير هنا الى معنى متفق عليه بيننا او نص الوحدة
مشكوك فيه فالاصل عدمه وح فيكون الموضوع له ذات المعنى بقيد الوحدة بل نقول

على

على تقدير اعتباره ان الواضع تصور المعنى الموضوع له الذي اعتبر فيه الوحدة بطريق
القيدية او الجزئية بتصور واحد اي تصور المركب من الحقيقة الوحدة او المقيد
بها بتصور واحد لا متعدد وان لزم التعدد اعتبارا وبالجملة ان الجزء او الكل
اما القيد او المقيد انما يوجد في الذهن بوجود واحد اذ المركب يرتسم في الذهن
بصورة واحدة بسيطة يصلح ان يجعلها العقل بصورتين وليس التصور والفهم
الا الوجود في الذهن وح فلا وجه لما ذكره من انه على تقدير اعتبار الوحدة يلزم
تصوير تصور المعنى او تصور الوحدة والاصل عدم حدوث تصور الثاني
احتج القائلون بكون استعماله في اكثر من معنى مجازا السبق الوحدة من لفظ المشترك عند
الاطلاق اي اذا اطلق لفظ المشترك يتبادر منه ان المراد اما هذا المعنى بخصوصه
او ذاك بخصوصه وهو من علامة الحقيقة واذا استعمل في المعنيين معا فلا بد من
الغاء قيد الوحدة اذ يلزم لانه لا يمكن الاستعمال فيهما مع اعتبار الوحدة اذ يلزم
التناقض فيكون مجازا لاستعماله في خلاف ما وضع له ويمكن المناقشة فيه بوجهين
الاول لا نم ان الوحدة معتبر في الموضوع له بل نقول انه من عوارض الاستعمال الثاني
الثاني ان اراد القائل بان الموضوع له هو المعنى مع كونه واحدا فقط السطلان لعدم
تبادر هذا عند الاطلاق اولا شك انه لا يتبادر عند الاطلاق المعنى مع الوحدة
جدا بل المتبادر وان سلم فانما هو المعنى المتصف بالوحدة وان اراد انهما من قيد
الموضوع له اي الموضوع له المعنى المتصف بالوحدة بما قلنا لكن لا دلالة على ما اشكل
البعض متاخر المتأخرين فلا يجوز استعماله في اكثر من معنى مجازا فتم كلا لا يجوز
بحقيقة للزوم التناقض وقال صاحب المعالم لنا على الجواز انتفاء المانع الوحدة
منه عند الاطلاق اللفظ فيقتصر ارادة الجمع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير
اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة
الكل والجزء وتجوزه فيكون مجازا الخ قال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع
انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى

في المفردات الاترى انه يق زيدان وزيدون وما اشبه هنا مع كون المعنى في الحاصل
مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح كما يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الالفاظ المفردة المتعددة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى
بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته انتهى اقول ويمكن المناقشة فيما استدل به على
كونه مجازا في المفرد بما مر سابقا واما فيما استدل به على كونه حقيقة فبوجهين
الاول انه اراد ان كل واحد منهما في التقدير لفظان حقيقة بان يكون زيدان
مثلا في التقدير زيد وزيد فكما يجوز ارادة معان مختلفة من الالفاظ المتعددة
فكذا يجوز ارادة معان مختلفة من الفاظ متعددة لان المقدر كالمذكور
فلا تفاوت فيمنع ذلك بل لا يكون كك ايض وان اراد انهما في حكم الفاظ متعددة
لا انهما الفاظ متعددة فهو بعيد جدا لانه قياس لا نقول به وان اراد ان اللفظ
فيهما اللفظ ومدلول الحقيقة من علامتها لفظ اخر بمنزلة المفرد فيكون فيهما تعدد الالفاظ
حقيقة فيجوز ان يقصد بكل واحد منهما معنى غير ما قصد بالاخر مع انه خلاف
الظ من عبارته فلا قائل به في الظ جدا الثاني ان المتبادر منهما انما هو
ارادة الفردين او الافراد من جنس واحد فانه لا شك بان المتبادر من لفظ
عينين انما هو الباصرة مثلا لا الباصرة بالفة والذهب كك وكذا المتبادر
من افراد المسلمين انما هو افراد من المسلم لا افراد متفقات ومختلفات في معنى
بلا تم والتبادر علامة الحقيقة وعدمه دليل المجاز فعلى هذا فلا يجوز ارادة
المعنيين او معان متفقات في اللفظ دون المعنى منه لحقيقة وح فعلى
تعددهما في التقدير حقيقة لا ينفع المستدل ايض لانهما يكونان في تقدير الفاظ
متعددة مستعملة في افراد ماهية واحدة لا مختلفة وعلى هذا فلا بد ان اراد
تثنية زيد وجمعه من اديا قد بالمسمى مجازا ثم يجمع ويثنى ويمكن ارتكاب التجوز
في المثنى والمجموع من دون ارتكاب التجوز من لفظ زيد بتاويله بالمسمى بان
يستعملان الفردين المتفقين في اللفظ او الافراد المتفقات كك مجاز العلاقة

المشابهة

المشابهة وهي المشابهة ذكرا في الاسم ان صح اعتبار هذا النوع من المشابهة ولكن الظ
بين العلاقة ارتكاب المجاز الاول اي ارتكاب التاويل في لفظ زيد بتاويله بالمسمى
لا ارتكاب التجوز في المستثنى والجمع فظهر من هذا عدم جواز ارادة المعنيين
المختلفين في التثنية والجمع حقيقة ايض المقام الرابع في ان لفظ المشترك
بل هو لا في اكثر من معنى عند التجرد عن القرينة الصارفة عن ارادته بحيث يحتاج
في دلالته على غيره من المعنى الواحد الى القرينة كالعام فانه يحتاج الى دلالته على الخصوص
والى القرينة الصارفة ام لا بل هو ظاهر في افادة المعنى الواحد ويحتاج في ارادة
الاكثر منه الى القرينة ذهب السيد المرتضى ره والشافعي على ما نقله عنه
والبيضاوي والحاجبي والقاضي على ما نقله البيضاوي وج والغزالي في المستصفى
والامام في البرهان على ما نقل الى الاول والباقون الى الثاني واختار الشيخ في
العدة تفصيلا فقال اذا كانت الوقت وقت الحاجة ولم يقترن به ما يدل على انه اراد
وجب القطع على انه اراد هما باللفظ وان اقترن به ما يدل على انه اراد واحدا منهما
قطع به وحكم بانه لم يرد الاخر بذلك وان لم يكن الوقت وقت الحاجة وتوقف في
ذلك وجوز كل واحد من الامرين وانتظر البيان على ما تذهب اليه من جواز تاخير
بيان المجمل عن وقت الحاجة الخطاب والمختار الاول لنا على تقدير القول بان استعماله
في اكثر من معنى مجاز كما ذهب اليه جماعة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الى ان
يظهر خلافه وعلى تقدير ارادة ان الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة غلبة وقوع
استعماله في المعنى الواحد بل ما استعمل في غيره في الظ والمظنون الحاق الشيء بالاعم
الاغلب وهو المعنى الواحد فيحتاج ارادة خلاف الظ منه الى القرينة اما اذا حمل
اللفظ على المعنى المحقق وهو كل واحد من المعنيين او المعاني حتى يظهر خلافه
فانه لا فرق بين الفاظ العموم والمشترك بل العام في الحقيقة قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة فكما يجب حمل العام الغير المشترك على العموم حتى يظهر قرينة
صارفة فكذا المشترك بلا فرق وانما تفاوت الثاني ما ذكره بعض شراح ج من ان
اللفظ لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على احد المعاني لا بعينه فيلزم الاجمال

في كلام الحكيم مع ان الغالب في كلام البيان دون الاجمال ايضاً او يحمل على واحد معيّن
من غير صارف به وما ذكره العلامة في النهاية من ان يحمل على الجميع احوط فيجب الحمل
عليه الرابع ما ذكره صاحب المعالم من قوله تم ان الله وملائكته يصلون على النبي
وقوله تم ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الخ وجه الاستدلال بهما فقد سابقا
يمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبانه ان اراد من قوله ان اللفظ يجب حمله على
المعنى الحقيقي ان اللفظ المشترك موضوع للجميع المعاني بوضع واحد كالفاظ العموم
ومعناه الحقيقي ذلك فهو خارج عما نحن فيه بل الظاهر انه لا قائل به لانه انكار كك
فللخصم اما يقول بوضعه لكل واحد من المعنيين كما وضع المجموع بان يكون وضع الثلاثة
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً فلا يقول بوضعه لكل واحد فعلى الاول لا
شك انه لا يكون الاستعمال في المعنيين استعمالا فيما وضع له بل انما استعمل في معنى
واحد فهو خارج عما نحن فيه وهو استعماله في المعنيين مع انه ان سلمنا ذلك فلا يمكن
على مدعاه اذ ح يكون معنى الحقيقي ثلثة هذا وحده وهذا وحده وهما معاً فحمله على
احد المعنيين اي المجموع دون غيره يحتاج الى مرجح وهو مفقود بل ما يجب
الحمل على خلافه موجود وهو ما قررناه سابقاً في حجة ما اخترناه وعلى الثاني فلا
يكون استعماله في احد المعنيين حقيقة كاستعمال العام في الخاص وهو خلاف الا
تفاق وخارج عن المتنازع فيه ايضاً وان اراد من ذلك ان الوضع لما وضعه
لهذا المعنى ولذلك المعنى فيكون كل واحد منهما حقيقة اللفظ فيجب الحمل عليهما معا
فيمنع ذلك اذ ح لو حمل على كل واحد من المعنيين ايضاً لحمل اللفظ على حقيقة كما لو حمل
على الجميع ان قلنا بخروج الوحدة ولم نقل بذلك فلا اقل من التوقف واما في
الثاني فبما اخترنا وعدم ارادة الجمع بل نقول المراد احد المعنيين وان لم نعرفه بالخصوص
والاجمال قد يقتضيه الفائدة هل واقع في كلام الحكيم ايضاً لا ينافي الاصل في الكلام
البيان دون الاجمال سيما في كلام الشارع فانه بعث لتعريف الاحكام دون
الغاز والاجمال فيجب الحمل على الجميع لوجوب حمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة

وهو البيان

وهو البيان مع انه اغلب في الكلام من الاجمال فالمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب
لانا نقول اولا انه لا ينحصر حصول البيان في الحمل على الجميع بل يمكن حصوله بالحمل على
التخيير بين المعنيين او المعاني او على عموم المجاز بان يكون المراد من قول القائل
اثني بزيد المسمى بزيد اللائق الحمل على العموم الاشتراك مجاز وهو خلاف الاصل فلا
يجوز الحمل عليه لانا نقول استعمال المشترك في اكثر من معنى ايضاً خلاف الاصل بل
افحش ووقوع الاول في الكلمات اشد وانه فلو لم نقل بترجيحه فلا اقل من التوقف والقول
اذ يكون ان وقع الخطاب بالاشتراك فان كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن بالبيان
حمل على احد الفردين مخيرا لما ذكرناه ولا يجب الحمل على الجميع كما هو مذهب الشيخ ره وان
يكون الوقت وقت الحاجة فالحق ما ذهب اليه الشيخ من التوقف وانتظار البيان ولا
يحمل على عموم الاشتراك هذا اذا كان مدلول المشترك مما يوجد به واما اذا كان منهيا
كان يكون لا تأت بزيد فيجب التوقف في ترك الاتيان بزيد وجوبا الا ان يظهر البيان
لانه لا معنى للقول بالتخيير بين افراد المنهي عنه عندنا واما في الثالث فبان الاحتياط
معارض بمثله في بعض الاوقات مع انه لا يدل على المدعى وهو الظهور في الجميع كما
لا يكون لا فائدة في النزاع في الظهور وعدمه بل المقصود هو اثبات الاتيان بالجميع
من اي وجه كان قلت لا نم ذلك بل نقول الفائدة موجودة تظهر فيما اذا ورد دليل
اخر يدل على عدم وجوب الاتيان باحد الامرين فعلى تقدير القول بالظهور
يقع التعارض فتم واما على القول بان وجوب الاتيان بهما احتياطا فلا اذ لا احتياط
به انما يقول في موضع لم يقم الدليل على خلافه واما في الرابع فمع قطع النظر عما اورد
عليها من المناقشات فبانه لا دلالة فيه على ما هو المدعى فائدة المشترك اما ان يوجد
معه قرينة ام لا فعلى الثاني يكون مجملا عند الاكثر وسيأتي يجب حمله على الجميع على مذهب
الشافعي ومن تبعه وعلى الاول ان توجد معه قرينة معينة متنافية لا يمكن ارادتها
جميعا اولا فعلى الاول يجب طرح القرينة لعدم امكان العمل بمقتضاها ويبقى اللفظ
مجملا كالاول وعلى الثاني يجب الحمل عليهما على المختار ان لم يكن ارتكاب التجوز اولا واضمار
او نحوهما والا فارتكابهما اولى لكثرتهما بالنسبة الى استعمال المشترك في معنييه

بل الظاهر عدمه وانما يمكن ارتكاب شي من التاويلات بل المصير الى التاويل في الحمل على الجميع فعند
من يجعله محتملا عقلا او لغة ممكنا الاول ايضا وعلى الثاني فاما ان يكون ذلك البعض
واحدا او متعددا فان كان الاول تعين الحمل عليه اتفاقا ولا اجمالا وان كان الثاني
فيجب الحمل عليه على المختار وان لم يكن ارتكاب شي من التاويل من الاضمار والتجوز
اونحوها ويجب لنا معا عنده من يحيل الحمل على الاكثر من معنى عقلا او لغة واللفظ يكون
مجملا ايضا وعلى الثالث فالباقي ان كان واحدا يجب الحمل على الاكثر عليه ولا اجمال وان كان
اكثر فيبقى اللفظ مجملا بين الباقي ويحتاج الحمل على واحد منه الى القرينة على المختار ويكون
ظاهرا في الجميع عند الشافعي وعلى الرابع فاما ان يكون لكل واحد من المعاني مجازا تاما او لا
وعلى الاول فاما ان يكون المجازات كلها متساوية لا رجحان لبعضها على بعض بسبب
كثرته في الاستعمال او غير ذلك اولا بل يكون بعض منه ارجح من الاخر وعلى تقدير
التساوي اما ان يكون الحقائق متساوية ايضا كالمجازات ام لا فان كان الاول كان
اللفظ مجملا ويكون الحمل على الجميع ان وجدت القرينة ويجب الحمل عليه على الجميع عند التجرد
عنها ايضا كالحقائق ويمتنع عند بعض على تقدير الثاني وقيل انما يكون معناه الحقيقي
راجحا تعين الحمل عليه ان كان واحدا ويكون مجملا ان كان متعددا وهو ضعيف اذ لا دليل
عليه ورجحان الحقيقة لا يستلزم ان يكون مجازه راجحا مقصودا عند تعذرها بل المجازات
كلها بالسوية فتم وعلى تقدير عدمه بل رجحان بعض المجازات على بعض فالمجاز الراجح
لا يخ اما ان يكون حقيقة راجحة في الاستعمال ايضا ام لا بل تكون متساوية للحقائق الاخر او
مرجوحا بالنسبة اليها وكذلك المجاز المرجوح اما ان يكون حقيقة راجحة ام لا فان كان بعض المجازات
راجحة وحقيقته كانت كذلك ايضا فيتعين الحمل عليه لوجوب حمل اللفظ على المجاز عند تعذر الحقيقة
لان الاصل في اللفظ هو الاعمال دون الاهمال وان كان المجاز راجحا وحقيقته كذلك يجب الحمل
عليه لانه المظنون وان كان راجحا وحقيقته مرجوحا ففي المختار يجب الحمل عليه وح كالاول
لكون المظنون انه المراد بعد تعذر الحقيقة والعمل بالراجح واجب ويبقى اللفظ مترددا بين الحمل
على المجاز الراجح الحقيقة المرجوحة وعلى المجاز المرجوح الحقيقة الراجحة عند جماعة وعللوا ذلك
بان

بان لكل واحد منهما رجحان من وجه ومرجوحية من وجه اخر اما رجحان المجاز الراجح فلرجحان
نفسه واما رجحان المجاز المرجوح فلرجحان حقيقته ولا يخفى ضعفه لان رجحان الحقيقة
لا تاثير له في رجحان المجاز بل غاية ذلك وجوب الحمل عليه عند عدم القرينة المانعة عن
ارادة المعنى الحقيقي فتم والمجاز المرجوح ان كان حقيقة كذلك فيجب الحمل على خلافه وهو
الراجح كذلك ان كان حقيقة متساوية للحقائق الاخر وان كان حقيقة راجحا فالمختار وجوب
الحمل على المجاز الراجح وقيل بل يتردد اللفظ بين يجب الحمل على المجاز المشهور المرجوح
الذي حقيقته راجحا والمجاز الراجح الذي حقيقته بالعكس لما مر من الدليل وقد عرفت علة
ضعفه المقام الثاني في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي اعلم ان
استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي متصور على وجوه الاول ان يستعمل في معنى مجازي
يكون المعنى الحقيقي من افراده او اجزائه كاستعمال الدابة عرفا مما يدب على الارض
ووضع القدم في الدخول واستعمال الرقبة في الانسان الثاني ان يستعمل في مجموع
المعنى الحقيقي والمجازي من حيث المجموع على ان يكون المجموع متعلقا للحكم ومناطا
للنفي والاثبات كاستعمال الاسد في الاسد والرجل الشجاع من حيث المجموع الثالث
ان يستعمل فيهما على ان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم ومناطا للنفي والاثبات
والفرق بين الوجهين الاخيرين هو الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومحل النزاع
في هذا المقام هو الوجه الثالث ولا نزاع في جواز استعماله في المعنيين على الوجه الاول
على ما صرح به التفتازاني في شرح التلويح ولا في امتناع استعماله لغة على الثاني اما
حقيقة فظ واما مجازا فلعدم وجود العلاقة المعتبرة فيه لان علاقة الكل والجزء هنا
موجودة لان المعنى الحقيقي ح جزء لمجموع المعنيين لانا نقول الجزء الذي يصح اطلاقه على
الكل شرط اطلاقه عليه ان يكون حقيقة له باعتبار ما وكان مما ينتفي الكل بانتفائه
كالرقبة للانسان وهنا لا يتحقق هذا الشرط ايضا اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا
في هذا المقام كالمقام الاول فذهب المحققون من اصحاب الشافعي وجماعة عامة اهل
الادب وعامة المتكلمين وجماعة من المعتزلة كالقاضي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما
الى امتناعه عقلا وعلى ما صرح به بعض شراح المنار في الاغيار ونسبه الى الحكماء وذهب

وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه وعامة اهل الحديث والقاضي ابي بكر الباقلاني وجماعة
من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار الى جوازه عقلا ولغة بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال
صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه على ما نقله بعض شراح المنار ايضا وذهب
اكثر المحققين على ما نقل في الالواح شرح المنار ايضا والمصنف والعلامة وابو الحسين
البصري والغزالي وفخر الدين الى جوازه عقلا لا لغة وبالجملة فالقائلون بجواز استعمال
المشترك في معنييه قالوا بجواز الاستعمال هاهنا والنافون منه منعوا هاهنا ايضا
على ما صرح به سند فيه والتفتازاني في شرح التلويح وهو الظاهر من المصنف حيث اوردهما
في بحث واحد وكذلك الجبري ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وذهب بعضهم الى
كونه حقيقة باعتبار استعماله في المعنى الحقيقي ومجازا باعتبار استعماله في المعنى
المجازي على ما نقله في المعالم ونقل التفتازاني في شرح التلويح انه لا قائل بالاخير
حيث قال لا نزاع في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فظ واما اذا لم يشترط فلان اللفظ للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين
استعمال في غير ما وضع له فيتعين بصحة هذا الاستعمال مجاز بالاتفاق انتهى استدلال
المانعون عقلا بوجوه الاول ما اشار اليه المصنف ره من انه لو استعمل المتكلم اللفظة
في حقيقتها ومجازها لكان جامعا بين المتنافيين وذلك بوجهين احدهما انه يكون
مريدا لاستعمالها فيما وضعت له والعدول عنه وان كان المجوز بعضهم كاف
التشبيه ومستعمل الحقيقة لا بعضهم فلو استعملها في المعنيين لا ارادة الاضمار
وعدمه الثاني ان المجاز استعمال اللفظ فيهما لزوم الجمع بينهما بين المتنافيين اما الملازمة
فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان
ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك
الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال فاذا استعمل المتكلم اللفظ
فيهما لكان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار



المعنى المجازي وهو صحيح وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم والا لزم صدقه بدونه
وهو غير جائز الثالث ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع والتابع مرجوح بالنسبة
الى المتبوع فلا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الرابع ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل
اللفظ وهو بمنزلة الحال والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومجاوزا
عنه الخامس ان اللفظ بمنزلة اللباس لشخص فيمتنع استعماله في معنيين يكون حقيقة
في احدهما ومجازا في الاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية
والكناية لشخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما تماما على انه ملك لاحدهما
عارية الاخر السادس ان الواحد هنا افاضح نفسه على استحالة ان زيد بالعبارة
الواحدة المعنيين كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم شخص والاستخفاف به ويمكن
الجواب عن الجميع اما عن الاول منه فبما اشار اليه المصنف ره من ان المراد بقوله يكون مريدا
لاستعمالها فيما وضعت له والعدول عنه انه اراد المعنى المجازي كما اراد الحقيقي من اللفظ
فذلك مسلم ولا مانع منه عقلا وان اراد انه مريد للمعنى الحقيقي والمجازي كما اراد الحقيقي
وعدمه فذلك ممنوع وخارج عن النزاع اذ هو فيما اراد المعنى الحقيقي والمجازي مع
ارادة المعنى المجازي لا توجب العدول عن المعنى الحقيقي هذا ويمكن ان ينتقض على عرض القائل
من هذه العبارة معنى ثالث سوى ما ذكره المصنف ره وهو ان المجاز لما كان مشروطا
بالقرينة المانعة عن المعنى الحقيقي والا لم يكن مجازا صحيحا لغة في بحث العدول عن المعنى
الحقيقي لزم قصده من اللفظ وارادة المعنى الحقيقي لما كانت مشروطة بعدم ارادة المعنى
المجازي الا لزوم القرينة المعاندة لارادة المعنى المجازي يجب عند قصد الحقيقي عدم ارادة
المعنى المجازي وعلى هذا فيستقيم كلامه ولا يرد عليه ما اورده المصنف الا انه يمكن الجواب عنه
بما سنذكره من الجواب عن الدليل الثاني واما عن الثاني منه فبوجهين الاول ان المراد
كاف التشبيه محذوف في اللفظ ومراد في التقدير لفظا او معنا ولو استعمل فيهما فيلزم الحمار
كاف التشبيه عند استعماله في المعنى المجازي وعدمه عند استعماله في المعنى الحقيقي وان اراد
ان المتكلم عند ارادة المعنى المجازي ينوي التشبيه لفظا وعند ارادة المعنى الحقيقي لا ينوي
ذلك فذلك مسلم ولا يلزم منه محذور لامكان ان يراد التشبيه بالنسبة الى معنى دون اخر

الثاني ان هذا الدليل انما يتمشى في بعض الصور وهو ما اذا كانت العلاقة بين المعنيين
المشابهة واما اذا كانت العلاقة سوى ذلك كالسببية والمسببية وغيرهما بان
يكون المجاز مجازا مرسلا فلا يجري فيه هذا الدليل اصلا فيكون الدليل اخص من المدعي
واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان المجاز مشروط بنصب قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
جميعا على ما قيل بل غاية ما يسلم انه مشروط بنصب قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
وحده اي تدل على انه وحده ليس بمراد من اللفظ وعلى هذا فلا نم يلزم التنافي لا يقدح في
هذا ايضا وجه الفرق بين الكناية والمجاز اذ هو مشروط بتلك القرينة ايضا وان لم يكن كذا
تلك الفرق بينهما ليس في هذا بل الفرق بينهما من وجه اخر وهو ان اللفظ في الكناية
مستعمل في المعنى الحقيقي لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع الى الصدق والكذب
بل ينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو المقصود بالذات وفي المجاز اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي وهو المقصود بالذات ويتعلق به الاثبات والنفي والصدق و
الكذب ايضا الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم وفي المجاز بالعكس عكس ان بنى ان
الكناية حمل ما صرح به السكاكي فالفرق بينهما واضح ولكن هذا خلاف ما هو المشهور
بين القوم من ان الكناية اللفظ مستعمل في المعنى الكنائي لا الحقيقي الذي يراد تبعا
وبالعرض وان الانتقال فيها من الملزوم الى اللازم ايضا كالمجاز واما عن الثالث فبانا
لا نم ان التابع لا يدخل تحت الارادة مع المتبوع اذا وجد قرينة والمرجع ذلك فضلا
عن ارادته كيف والتابع يصح ارادته وحده معها دون من ارادة المتبوع فضلا عن ارادته
مع المتبوع نعم اذا لم توجد قرينة تدل على ارادة التابع فيجب الحمل على المتبوع ولذا قالوا اذا
اطلق دار الامر بين الحقيقة والمجاز فيحمل على الحقيقة واما عن الرابع فبان يقال استعمل
اللفظ حالا ومستقرا في المعنى كاستقرار الاعراض وقيامها بمحالها حتى يمتنع ان يكون
الشي الواحد في حالة واحدة مستقرا في محله ومتجاوزا عنه وهو ظ واما عن الخامس فبانا
لا نم ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشي حتى يمتنع باستعماله في اثنين
كما يمتنع ان يلبس اللباس الواحد شخصان في حالة واحدة اذ لا علاقة بين الملك والعارية لانه ليس استعمال اللفظ في

المعنى الاصلي

المعنى الاصلي له علامة له ومنافاة عقلا في حمل شي وعلامة الاشياء متعددة
ذهنا وخارجا ايضا واما اللباس فليس كذلك اذ يمتنع ان يكون في ان واحد ملبسا بلبس
واحد على انه ملك له وعارية ايضا وبالجملة العقل يحكم ايضا والبداهة بامكان حمل
اللفظ علامة للاشياء متعددة بنصب قرينة معينة لكل واحد منهما ولا ينكر
الامكان بر وعدم امكان اجتماع جهتي الملكية والعارية في ثوب واحد في ان
واحد واما عن السادس فيما قلنا في بحث المشترك فليراجع ثمة ويمكن الا
ستدلال للمجوز من وجهين الاول وجود المقتضي للجواز وهو الوضع المصحح لا
ستعماله في المعنى الحقيقي والعلاقة المصححة لاستعماله في المعنى المجازي وعدم
المانع اذ هو منحصر في الشرع والعقل واللغة ومفقودان الاول فظ وكذلك الثاني
لعدم ورود المنع من المواضع من الاستعمال كذلك الثاني في الاخبار المستفيضة
الواردة في بيان حصر علم القران فيهم الدالة على ان للقران سبعة ابطن اي سبعة
معان على ما فسره جماعة وتلك المعاني اما ان يكون الاصل كلها معان حقيقة
او بعض منها حقيقة والباقي مجازية ولما كان الاشتراك خلاف الاصل سيما
هذا النوع منه بل الدليل دال على عدمه وهو انا انزلناه قرانا عربيا اذ اللفظ
العربي هو استعمل فيما وضع له العرب حقيقة او مجازا ولا شك ان الفاظ القران
ليست لها سبعة حقيقة فانحصر ان يكون واحد منها حقيقة والباقي معان مجازية
واذا لم يجز الاستعمال في لغة العرب بل كان محظورا ممنوعا لم يقع في القران الذي هو
من افصح الكلمات ويمكن المناقشة فيها اما في الاول فبانا لا نم عدم المانع بل
هو موجود وهو ما استدل به المانعون من لزوم قرينة معاندة الارادة المعنى الحقيقي
وملزوم معاند الشي معاند لذلك الشي ولا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
وح لو استعمل اللفظ فيهما كان المتكلم مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة
المعنى الحقيقي وغير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو تناقض مع انه يمكن ان يقع
لا نم ان الوضع والعلاقة مصححان مطلقا بل مصححهما انما هو فيما اذا اريد كل واحد من الحقيقي

المعنى

والمجازي بانفراده لاسلم واما في الثاني بانا لانم ان المراد بالابطن هنا المعاني
بل لعل المراد بها اللغات اي لن القران مركبة من سبع لغات كما ذكره في تفسير بعض
الاجلة من اهل الحديث ويؤيد اعراض العلماء الاعلام المتعرضين لهذه المسئلة
عن الاستدلال بها ولو ثبت ان المراد بها ذلك لما تركوا الاستدلال بها ولو ثبت
ان المراد بها ذلك لما تركوا الاستدلال بها بعيد غاية البعد لانا نرى ان بعض
الالفاظ القران مفسرة تفاسير عديدة ولا يكون اللفظ حقيقة في الجميع لما
مر فيكون مجازا فيما سوى واحد منها او ح فثبت المط ايض لانا نقول ان المراد
بعض الايات ذكرها في تفسيرها معان لا على سبيل الترديد والاحتمال بل
كلها معا فهو لم ويمكن الاحتجاج للقول بالتفصيل عن جواز الاستعمال فيهما
عقلا بانه لا يمتنع عند العقل ارادة كل من المعنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد ولا
يلزم من ذلك مح وكلما كان كذلك فهو جايز عقلا وعلى امتناعه لغة لوجود الا
ما احتج به المانعون من ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم
معاند الشي معاند لذلك الشي والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح فيمتنع
ارادتها من لفظ واحد والا لزم ارادة المعنى الحقيقي وعدمها وذلك مح بقي الثالث
ان المصحح للاستعمال اما الوضع او العلاقة وكلاهما منتف في المقام اما الوضع
فقط كان الواضع وضع اللفظ للمعنى الحقيقي وحده لا للمعنى الحقيقي والمجازي وعلى
هذا فلا يمكن استعماله فيهما حقيقة واما العلاقة فكذلك ايض ان قلنا ان الوحدة
ليست بمعتبرة في المعنى الموضوع له مط كما هو المختار وان قلنا بانها معتبرة فيه كما هو
مختار جماعة فنقول بعدمها ايض فانه وان كان واحدة من الكل او الجزء او الاطلاق
او التقييد موجودة لان الموضوع له ح هو المعنى مع الوحدة واذا استعمل فيهما يلزم الغائها
وح يلزم استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء او مع المقيد بها للمطلق الا ان
الثابت بالاستقراء ان كل واحدة من علاقة الكل والجزء او الاطلاق او التقييد

مصحح

مصحح لاستعمال اللفظ الموضوع للكل او الجزء او المطلق وحده لا مع غيره من المعنى اف
وهو المعنى المجازي واذا لم يوجد مصحح اصلا فلا يجوز الاستعمال لغة اذ لا بد من المراد
بعد جواز الاستعمال فيهما الا عدم المصحح الثالث كما ان الاوضاع والعلايق توقيفية
فكذا كيفية الاستعمال توقيفية يحتاج الى ثبوت الرخصة في نوعها من الواضع
والكاشف عن ذلك هو موارد استعمالات العرب ونحن استقرينا كلها ثم ولم
يوجد فيها هذا النوع من الاستعمال بل الموجود في كلامهم انما سوى الاستعمال في
المعاني الحقيقية والمجازية وحدانا وحدانا ويشهد على ذلك عدم الاستدلال
المجوزين في مقابل الخصوم ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبما مر من انا لانم
ان المجاز يعتبر فيه قرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي عند الجميع بل انما هو عند
علماء البيان ليس بحجة سيما مع معارضته لظم قول الاصوليين ولا يحصل منا نقض
باعتبار الواضع ذلك فيه واذا لم يثبت اعتبار ذلك مح يجوز الاستعمال وعدم وجود
المانع منه ظم سوى ما استدل به المانعون وقد عرفت بطلانه ولوجود المقتضي
ستعرف ايض لا يق عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فلعل المانع في الواقع شي اخر
هو الاستعمال فيما عدا واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لانا نقول لمجرد منع احتمال
المانع لا يلتفت اليه والاصل عدمه كيف ولو صار مثل هذا يسد باب اكثر الاستعمالات
لوجود هذا الاحتمال فيه وادعاء عدمه ... الا في ... وجود المقتضي
مع عدم المانع في الظم كاف في صحة الاستعمال كما هو الظم من سيرة العلماء واما
في الثاني فبانا لانم هذا يستقيم ان سلم لو قلنا ان اللفظ ان استعمل يكون حقيقة
فيهما او مجازا واما ان قلنا بانه حقيقة ومجاز بالاعتبارين كما هو راي بعض العلماء
فلا اذ المصحح موجود بالنسبة الى كل من المعنيين واذا ثبت المصحح فيجوز الاستعمال
سواء كان العرب يستعمل هذا النوع من الاستعمال ام لا على ما حققناه في المقام
الاول وهذا المصحح موجود وهو الوضع بالنسبة الى المعنى الحقيقي والعلاقة بالنسبة

علينا نقل ... ذلك ... فيما ... الا ان ... قول اهل البيان
معتبر فيما ذكر ... وفيما ... ثم قول اهل البيان

بالنسبة الي المعني المجازي و ثانيا انا لا نم عدم الوجود وجود بالاستعمال فيهما
معًا في كلامهم لان عدم الوجدان لا تدل علي عدم الوجود وعدم الاستدلال في
مقابل المخصوم لا دلالة فيه علي عدم استعمال العرب اللفظ فيهما اذ لعله استعملوه
فيهما في موضع الحاجة من غير ان يضبط في الكتب ما اطلع عليه المجوز من الاية
العلما بكا بن عادتهم ان يدونوا مسائل العربية كائمة اللغة ونحوي حتي تطلعوا عليه
ومن اين يمكن القطع او الظن لعدم وجود هذا النوع من الاستعمال في قضايا العرب
محاوراتهم وايضا لا شك ان المتبادر من اللفظ هو المعني الحقيقي وحده ولا
مع المعني المجازي وح ربما استعمله العرب فيهما بقرينة حالية بين المتكلم و
المخاطب فحمله السامعون علي المعني الحقيقي لتبادره وايضا قد ورد في بعض
بعض الفاظ التي يتردد الامر منه بين ان يكون المراد به عموم المجاز او المعني الحقيقي
والمجازي ومع هذا فيمكن فكيف يمكن دعوى عدم الاستعمال فيهما في كلام
العرب اذا عرفت هذا فالتحقيق في المقام ان يقال ان كان المعتبر في المجاز القرينة
المعينة للمعني المجازي لا المعاندة للمعني الحقيقي كما هو الظ من علماء الاصول
حيث عرفوه بانه لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة من غير ان ياخذ وا هذا
القيد في تعريفه مع انهم في مقام البيان فالحق جواز الجمع بينهما ويكون اللفظ
حقيقة ومجازا باعتبارين علي المختار لعدم كون الوحدة معتبرا في الموضوع له
حتي يق انه علي تقدير الجمع بينهما يلزم الغاء ها وح اللفظ لم يستعمل في معناه الحقيقي
فيكون مجازا لوجود المقتضي وهو الوضع بالنسبة الي المعني الحقيقي والعلاقة بالنسبة
الي المعني المجازي وعدم المانع اذ ليس ظاهرا الا ما تمسك به المانع من اشتراط قرينة
المعاندة في المجاز وقد عرفت بطلانه ان الظ من كلامهم عدمه ونحن نتكلم علي هذا
التقدير ووجود المقتضي مع عدم المانع ظ كاف لصحة الاستعمال والاحتمال اما

صحيحة

صحيحة الوضع والعلاقة بعدم ارادة معني اخر مع الموضوع له والمعني المجازي لا يلتفت
الي لانه خلاف الاصل كيف ونصا رمثل هذا ما قال السيد باب اكثر الاستعمالات
بل الظ ان الواضع ان الظ رخص الاستعمال مع وجود المصحح الي وجود المانع لهذا
تري ان العلماء مع وجود المصحح يصححون الاستعمال من غير توقف وان كان المعتبر
فيه وجود القرينة الصارفة عن المعني الحقيقي كما هو صريح علماء البيان حيث ذكروا
ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة دون الكناية فانها لم تتنافي
فيها ذلك ومن اجل هذا قالوا يجوز استعمال اللفظ في المعني الكنائي وما نقله التفتازاني
في شرح التلويح ايضا عن ائمة البيان والاصول حيث قال بعد نقل المصلا بد للمجاز
من قرينة مانعة عن ارادة المعني الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو
راي علماء البيان او شرط الصحة واعتباره كما هو راي ائمة الاصول فالحجة
المانعين من الاستعمال في المعنيين علي ما ذكره للعالم فالحق عدم الموضوع له
الحج المانعون جواز الاستعمال للحقيقة والمجاز اعلي ما هو المختار من عدم جالع
الوحدة معتبرة والموضوع له الحج المانعون من ان شرط المجاز نصب القرينة الي ما قرر
سابقا واما ان جعلنا الوحدة معتبرة فيها كما هو مختار المعالم فالحق الجواز لوجود المصحح
وهو علاقة الكلية والجزئية بالنسبة الي المعني الذي كان اللفظ فيه حقيقة لالغاء الوحدة
عند الاستعمال فيهما فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وعلاقة
اخري بالنسبة الي المعني المجازي مثلا يصح ان يستعمل الاسد في الرجل الشجاع والحيوان المفترس
لاجل علاقة الكلية والجزئية بالنسبة الي المعني الذي كان اللفظ فيه حقيقة وهو الحيوان
المفترس وعلاقة المشابهة بالنسبة الي المعني المجازي وهو الرجل الشجاع وح يكون
اطلاق اللفظ بالنسبة الي كلا المعنيين اطلاقا مجازيا كما هو مختار الاكثر وفقد المانع
اذ ليس في الظ الا ما تمسك به المانعون من ان المجاز ملزوم قرينة الي ما ذكر في تعاند

المعنى الحقيقي لا معنى مجازيا اخر والمعنى الحقيقي بعد تعريفه عن الوحدة تصير معنى مجازيا فا
لقرينة اللازمة للمجاز ولا تعانده بالقرينة المعاندة في كلا منهما يكون مانعا عن ارادة
المعنى الحقيقي جمعا وبدلا كما هو صريح علماء البيان حيث ذكروا ان بهذا القيد يخرج
الكناية اذ هؤلاء يعتبرون فيها القرينة المعاندة وهذا انما يستقيم اذا كان المراد بالقرينة
بها المعاندة بدلا لا جمعا كما ذكره بعض الاجلة فالحق في الجواب ما ذكرناه سابقا وما
ذكرناه سابقا من ان المانع عن الاستعمال في المعنيين انما هو اشتراط الاقتران
بالقرينة المعاندة يظهر جواز استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره على ان يكون
في احدهما حقيقة وفي الاخر كناية بوجود المقتضي وهو الوضع بالنسبة الى الموضوع وبعلاقة
بالنسبة الى غيره وعدم المانع وهو اشتراط القرينة المانعة عن الحقيقة جمعا وبدلا
في الكناية عند العلماء على النظم اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كانت المخالفة بين ائمة اهل
العربية والاصول في اعتبار القرينة المانعة وعدمه خلاف الظاهر منهم ذلك حيث
لم يعتبر الجملة ائمة الاصول ذلك في تعريف المجاز كما اعتبره هؤلاء فيمكن ان يقال عدم اعتبار
ائمة الاصول هذا القيد لاجل ان المجاز عندهم يطلق على المجاز عند علماء البيان وعلى الكناية
ولما كان مقصودهم في هذا المقام تعريف مطلق المجاز الشامل للكناية لا المجاز بمعنى الخاص ترك
هذا القيد وعدم اعتبارهم هذا في المجاز مطلق لا ينافي اعتباره في بعض افراده وهو المجاز عند اهل
البيان فعلى هذا فعلى تغاير بين الاصطلاحين في اعتبار هذا القيد نعم التغاير بينهم
في اطلاق اللفظ لا يترتب عليه اثر يعتد به وهو ان علماء الاصول يطلقون المجاز على الكناية
وائمة البيان لا يطلقون عليها بل يجعلونها في مقابلة فان قلت كيف يمكن دعوى اتفاق
الاصوليين مع اهل البيان في اعتبار هذا القيد مع انه قد ذهب كثير منهم الى جواز الاستعمال
فيهما معللا ذلك بعدم منافات ارادة المعنى الحقيقي والمجازي ولو اعتبر ذلك
فالمنافات ظاهرة على ما تقرر قلت كيف يمكن دعوى المخالفة منهم في اعتبار هذا
الشرط مع مصير اكثرهم على ما قيل الى عدم جواز الاستعمال فيهما معللا ذلك بان
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي متنافات لان المجاز ملزوم لما مر وعلى هذا فلكان ان
يكون مراد المجوزين للاستعمال انما هو في المعنى الكنائي والحقيقي لان الكناية تسمى بالمجاز

عندهم

عندهم ومراد المانعين منه انما هو في المجاز بالمعنى الخاص الذي قسيم الكناية في اصطلاح
اهل البيان وح فيعود النزاع بين الفريقين لفظيا وظهر الجمع وان كان وجها الا انه
انما يتم اذا قلنا ان الكناية عند ائمة الاصول مستعملة في غير الموضوع له كما هو مذهب جماعة
واما اذا قلنا انها مستعملة في الموضوع له عندهم لكن ينتقل منه الى الازمة كما هو
مذهب بعض فلا يمكن القول ح بتوافق الاصطلاحين في اعتبار هذا القيد بل يعود
يعود النزاع بينهما ح في امر معنوي وبالجملة فهذه المسئلة لا تخلو من اشكال للشك في اعتبار
القرينة المعاندة في المجاز وعدمه ولو لم نقل بعدم جواز الاستعمال فيهما لذهاب اكثر المحققين
الى ذلك ولما ادعاه الغزالي من العلم في المنخول بان العرب لا يطلق لفظ الاسد ويعني
به الاسد والشجاع وجعل هذا دليلا على مذهبه وعدم جواز الجمع بينهما فالواجب هو
التوقف والله هو العالم بحقيقة الحال وعليه التكلان ثم اعلم انه على تقدير جواز الاستعمال
فيهما هل يقتصر الحمل على الجمع الى وجود القرينة للفهم ام لا بل يكون اللفظ في الجميع ويجب عليه
متى تجرد عن القرينة الصارفة الى احد المعنيين ذهب المشهور الى الاول لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والمجاز يحتاج الى القرينة المفهمة وهي مفقودة والشافعي الى الثاني كما في المشترك على
ما نقله الغزالي عنه في المنخول وبعض شراح المنار ودليله ضعيف تركنا ذلك واعلم
ان عبارة المص ده هنا لا تخلو من نوع اضطراب حيث يستفاد من ظاهرها في عنوان المسئلة
عدم جواز استعمال في معنييه مطلقا حقيقة كان فيهما او مجازا في احدهما حقيقة وفي الاخر
مجازا نظرا الى اللغة لا لا امكان ويستفاد من قوله فيما بعد واما بالنظر في اللغة فتنزيل
المشترك على معنييه باطل حيث تخصص المنع بالمشترك واقام الدليل على المنع فيه دون الاخرين
مع ان دابه ده في الكتاب اقامة الدليل على ما يدعيه ورجوعه من منع الاستعمال لغة فيما عدى
المشترك الان يقال ترك التعرض لما عدى المشترك بخصوصه لاجل انه يستفاد من الدليل
الذي يدل على المنع في المشترك المنع من الاستعمال في غيره وتوضيح بيان ذلك ان يقال ان
مذهب المص ده ان الواضع وضع اللفظ باوضاع الشخصية كما في اكثر الحقائق والنوعية كما
في المجازات والمشتقات للمعنى الواحد فلو استعمل في المعنيين لكان نحاريا عن قانون
اللغة مثلا ان الواضع وضع اللفظ باوضاع لفظ الاسد بالوضع الشخصي للحيوان المفترس

وحده وبالوضع النوعي للمجاز وحده فلو استعمل فيهما لكان خارجا عن قانون اللغة مثلا
وكذا الوضع وضع اللفظ بالوضع النوعي للمجاز واحد فلو استعمل في المجازين لكان ذلك خارجا
عن قانون اللغة قوله ره لا يجوز ان يخاطب الله تعالى عباده بما لا طريق لهم الى العلم
الخ اقول هنا مسئلتان الاولى في جواز ان يخاطب الله تعالى عباده لا طريق لاحد منهم الى العلم
بمعناه ابدا ام لا ذهب الحشوية الى الاول واكثر الناس الى الثاني وفضل ابن البرهان بين ان يتضمن
تكليفا وغيره فوافق الاكثرون في الاول والحشوية في الثاني احتج الاولون بوجوه الاول قوله
تعالى كانه رؤس الشياطين وجه الاستدلال ان هذا التشبيه انما يفيد شيئا لو علم العباد
رؤس الشياطين وشاهدها والحال انهم لم يشاهدوها ام فهذا الخطاب بما لا يعلم العباد
معناه الثاني ان كثيرا من اوائل السور لا يعرف معناه احد نحو الم وحم وحمعسق وص وق
ونحو ذلك ولو لم يجز لم يقع في القران الثالث قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله و
الراسخون في العلم فانه دال على ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله تعالى وجه الدلالة ان الوقف
على قوله الا الله واجب فيكون الواو للاستيناف والراسخون مبتدء ويقولون كل من
عند ربنا خبره وانما وجب الوقف على قوله الا الله تعالى لان المعنى لا يعلم تاويل المتشابه
ومعناها الا الله تعالى لانه لو لم يجب ذلك لكان قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله
و ح يكون قوله يقولون كل من عند ربنا حالا من المعطوف والمعطوف عليه لوجوب اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه فيما بعدها من الحال والاستثناء والشرط وغيرها و ح فيكون المعنى
ان الله تعالى والراسخون يقولون كل من عند ربنا فيلزم من هذا ثبوت الريب تعالى وهو محال
عقلا واذا بطل هذا وجب القول بالوقف ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول والثاني فانها
كناية عن القبح واستعارة له عند العرب متداول بينهم في التمثيل عن الامر المستقبح و ح فيكون
التشبيه مفيد المعنى لان المشبه به قبيح واما الثاني اسم للسورة او لمعان اخر ذكره المفسرون فيكون
هذا فلا دلالة فيها على المدعى واما عن الثالث فيمتنع وجوب الوقف على قوله الا الله فان الانسب
ان يكون والراسخون للابتداء ولان الاصل في حركة الواو وحملها على الابتداء خلاف الاصل بل نقول انه قوله
والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال من قوله والراسخون لان ما بعد المعطوف عليه يختص
بما يليه كما هو مذهب ابي حنيفة ولئن سلمنا انه يرجع الى الجميع كما ذهب اليه الشافعي فانما هو عند عدم المانع

لم يبق

لم يبق قرينة قطعية تدل على خلاف ذلك وهي هنا موجودة على ما تقرر هنا فتم والحجة الاكثرون
بان التكلم بما لا يفيد للعباد عبث اذ لا فائدة في الخطاب الا الدلالة على المراد وما
لم يدل عليه فيكون التكلم عبثا كالتكلم بالمهمل فانه لا وجه بالتكلم به الا عدم افادته شيئا
والعبث على الحكيم قبيح وصدوره منه محال وبطل بالضرورة اللازم ودليل على بطلان
الملزوم والا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم وبطلانه ضروري ويمكن المناقشة
فيه بانا لا نم ان الفائدة منحصرة في الدلالة على المراد بل ربما يمكن يكون الفائدة التعبد
بتلاوته او شيء اخر من اعظم الفوائد الا ان يقال ان هذا خارج عن النزاع بين الفريقين
ولكن الظم ان نزاعهم معكم ويمكن الاحتجاج للمفصل على جواز المخاطبة بما لا يتضمن ثبوت
تكليف به بانه لا قبح في ذلك لانه ربما يكون الفائدة التعبد بتلاوته اذ الفائدة
المخاطبات لا تنحصر في الافهام المراد على امتناع المخاطبة بما يتضمن ثبوت التكليف
بلزوم التكليف بما لا يطاق وهو محال على الحكيم قبيح وقوله لا يخ عن قوة
واعلم انه قد صرح الامام في المحصول على ما نقله الاسنوي ان حكم الرسول كحكم الله
تعالى في الامتناع وهو كذلك على مذهب القبح وعدم النقص والقبح منه اليه كالله
تعالى ولا يستقيم على مذهبهم لانه لا يلزم عندهم ان يكون كلما نقص في حق الله تعالى
نقصا في حق الرسول ولهذا قال الاصفهاني في شرحه على المحصول على ما حكاه الاسنوي
في هذا الموضع لا اعلم احدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله
تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الانبياء
الثانية بل يجوز ان يخاطب الله تعالى عباده بما له ظاهر ويقصد خلافه من دون
نصب قرينة صارفة عنه ام لا ذهبت المرجئة الى الاول قالوا ان الله تعالى لا
يعاقب احدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
والاخبار الدالة على الخطاب العقاب ليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها التخويف
والاحجام عن المعاصي والباقيون الى الثاني وموضع الخلاف كما عن الاصفهاني
في شرح المنهاج ما عدى الاوامر والنواهي اما هما فلا خلاف في عدم جواز الخطاب
بهما من دون نصب قرينة والدليل ان المراد خلاف الظم ولكن عبارة الخصم القوم

مطلقة لا تفصيل فيها كما هو المستفاد من المصرح به خطابه تعم دون الرسول
ولكن قد صرح بعضهم بانه خطاب الرسول لحكمه خطاب الله تعم ومن قال بالجواز
قال فيهما ومن قال بعدمه قال فيهما ايض وكيف كان فالمختار في المقام عدم الجواز
لنا انه لو فتح هذا الباب لم يبق اعتماد على خبر الله تعم وكذا رسوله وخلفائه لجواز
ان يكون المقصود من كلامهم خلاف الظاهر وح ينتفي ارسال الرسل وانزال الكتب
وهو معلوم البطلان عند العقل ايض وان التكلم بالظاهر وارادة خلافه من غير
نصب قرينة كذب وهو على الحكيم قبيح فتم احتجت المشبهة على ما ذهبوا اليه بالآيات
المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على ثبوت اليد والوجه والروح والمكان و
المكر والاضلال لله تعم مع ان المراد بها خلاف ظاهرها وما نصب الله تعم قرينة
ما رايت على ذلك والجواب عنه انا لا نم انه تعم اراد خلاف ظاهرها من دون القرينة الدالة
على ذلك بل القرينة هنا موجودة وهي اما العقل القاطع المعتضد بلسان الشرع
وبيان النبي فانه قد تبين معانيها المقصودة منها ان يكون ما ذكره المفسرون
وح فلا يكون خطابا بخلاف الظاهر من غير نصب قرينة اولا نشترط فيها ان يكون القرينة
مقترنة والمراد بقولنا انه لا يجوز ان يخاطب خطاب الله تعم بما الذي يراد منه ان المقصود
خلافه فيما اذا لم يفسر غير الظاهر واما معه ولو ببيان النبي فانه لا شك في جوازه
كما امر الله تعم بالصلوة والزكوة وغيرهما مع ان المقصود خلاف الظاهر منهما ولكن النبي
بينه لنا قوله ره في المجاز ولحكام الخ اقول المجاز على سبيل الاشتراك تارة يطلق
على اللفظ الذي يستعمل في غير ما وضع له واخرى على الكلمة التي تغير حكم اعرابها بسبب
زيادة او نقصان او على نفس الاعراب المتغير والظاهر من المراد له ان موضع النزاع هو المجاز
بالمعنى الاول ولفظ اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام منها يقع في مقامين الاول هل المجاز
يمكن الوقوع في اللغة ام لا ذهب قوم الى الاول ماخوذ الجميع على ما نقله المص الى الثاني
لنا على ذلك ما سنذكره من الدليل الدال على وقوعه استدل المخالف بانه يخل با
التفاهم اذ قد يخفى القرينة وح فيحمل على غير المراد ويلزم منها المفاسدة فوجب ان لا يقع سد
الباب لفساد ويمكن الجواب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يستلزم امتناعه وقوعه اما

اذا كان

اذا كان الواضع هو البشر فواضح لعدم امتناع صدور القبح عنه لاحتمال غفلته عن ترتب
هذه المفسدة على وصفه لعدم علمه بالواقع ان سلمنا صدوره القبح عنه اما اذا كان هو الله
تعم على وصفه فلجواز ان يكون في وضع المجاز فلاحتمال علمه بترتب مصلحة على وصفه
اقوى بما يترتب عليه من هذه المفسدة ويجب على الحكيم مراعات الاقوى مصلحة الثانية
لو تم هذا التعليل لزم ان لا يصدر تصنيف ولا تاليف عن العقلاء لانه يحتمل ايض ان
لا يفهم من ينظر فيه مراده بل يحمله على خلافه وح يلزم المفسدة مع ان هذا خلاف
ما نشاهده منهم بل نريهم انهم في كل وان يصنفون ويؤلفون وقد يمدحهم النبي وخلفائه
ويحثونهم عن ذلك وما انكر عليهم من العقلاء بل يمدحونهم ويعظمونهم من اجل ذلك
الثالث ان هذا التعليل على تقدير تماميته انما يدل على عدم تحقق المجاز الذي يمكن ان
يخفى قرينته لا المجازات التي تكون قرينتها عقلية لا يمكن خفائها كقوله تعم وجاء
ربك واسئل القرية وغيرها المقام الثاني انه واقع في اللغة ام لا ذهب المحققون
الى الاول والاستاد ابو اسحق الاسفرايني ومتابعوه الى الثاني لنا
على الوقوع انه اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد
ونحو ذلك مما لا يحصى من المجازات والدليل على كونه مجازات سبق غيرها منها عند الاطلاق
الى الفهم وصحة السلب عن غيرها بتبادره منها عرفا ولا نعني بالمجاز سوى ذلك
لا يقال يحتمل ان يكون الواضع وضع اللفظ فيهما للمعنيين بالاشتراك تبادر احد معنييها
الى الذهن بواسطة كثرة الاستعمال فيه كما في بعض الالفاظ المشتركة التي يتبادر
منه واحد من معانيه لانا نقول ان الاشتراك خلاف الظاهر وان الاصل في التبادر
ان يكون علامة لكون اللفظ حقيقة في المتبادر والظاهر يكفي في بحث الالفاظ
احتج الخصم بوجوه الاول ما ذكره المص من انه ان افاد اللفظ المعنى المراد بلا قرينة
فهو الحقيقة لانه ليس المراد بها الا ما يدل على المعنى المراد بنفسه وان افاد ذلك
مع القرينة بان يكون القرينة جزء الدال فيكون حقيقة ايض لان اللفظ معها لا يدل على معنى
الخ ولا يحتمل غير هذا المعنى ولو كان مجازا لما كان كك لانه اللفظ الذي استعمل في
غير معنى الذي يتبادر منه ولا شك ان اللفظ مع القرينة لا يكون لمعنى سوى

ما استعمل فيه ولا يتبادر منه معنى اخر سوى هذا وعلى هذا فيكون الواضع قد وضع
لفظ الاسد مع يرمي للرجل الشجاع ويكون حقيقة فيه كما وضع لفظ الاسد بدون
يرمي للحيوان المعهود الثاني انه لو وقع لزم المفسدة لانه قد يخفى القرينة بسبب المعنى
القرائن الحوادث فيحمل اللفظ على الحقيقي الذي ليس مراد المتكلم في الواقع ويلزم
منه فوت المقصود وكل نوع مفسدة وما يكون مستلزما لها لا يقع من العقلاء
جدا الثالث ان اللفظ بدون القرينة لا يدل على المعنى المجازي معها يلزم التطويل بل
وهو عبث لانه يمكن التعبير بلفظ يدل على المعنى المراد بالوضع من دون احتياج
الى القرينة فلا يصدر من العقلاء ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول بانا نمنع
الدال على المعنى هو اللفظ بشرط اقترانه بالقرينة الصارفة عن الظاهر الا اللفظ معها
بان تكون جزء الدال ولا شك ان هذا اللفظ المفرد مجاز لاستعماله في غير ما وضع
له وسبق هذا المعنى منه عند الاطلاق فليس المجاز وايضا القرينة ربما يكون لفظية
او حالية فلا يمكن القول بان الواضع وضع اللفظ مع القرينة لهذا المعنى لان
الحقيقة والمجاز من صفات الالفاظ وان كلامنا ايضا في الدال بالوضع
ولا شك ان اللفظ الذي اقترن بالقرينة العقلية مثلا وحده لا يفهم
منه هذا المعنى ولا دلالة عليه بل يدل عليه في حد نفسه على غيره وبلحاظها
عليه وليس المراد على الامتناع وقوع المجاز وعدم امكانه واما في الثالث
فبما ذكره من احتجاج من احتج بهذا الدليل على الامتناع وقوع المجاز وعدم
امكانه واما في الثالث فبما ذكره من احتجاج من احتج بهذا الدليل على امتناع
وقوعه فيرد عليه كلامه تم قوله ره المجاز ممكن الوجود فخطا مبالشتم الخ اقول قد ذكرنا
سابقا ان المجاز يطلق بالاشتراك على معنيين ومحل النزاع على ما صرح به المحقق
الشيرازي انما هو المجاز بمعنى الاول لا الثاني ولكن الظاهر من عبارة كثير من الاصوليين
خلافه وان النزاع في المجاز بالمعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم انه ذهب الناس كلهم
الا اهل الظاهر وبعضهم وهو داود ولاصفهاني الى وقوع المجاز في القران وذهب جوز

الي العدم

الي العدم وقوعه فيه بل عدم امكانه ايضا كما هو ظاهر عبارة المص وينسب في بعض الكتب
الي الامامية موافقتهم لهم ايضا وهو قرينة بلا مرية بل الظاهر اتفاقهم على امكانه
ووقوعه ووقوعه فيه وظاهر المص ره ككثير من الاصوليين ان محل النزاع انما هو في وقوعه
في القران والحديث وصرح بعض الاصوليين بانه لا يعرف خلافا في الحديث الا من المحصول
فان ظاهر عبارته دالة على ان محل الخلاف فيه ايضا فقول ظاهر عبارة المص ره فرع هذا ايضا قال
وكما ان المجاز واقع في اللغة فكذا واقع في القران والسنة خلافا للظاهرية انتهى وكيف
كان فالحق وقوعه لنا قوله تعالى لما خلقت بيدي وقوله وجزاء سيئة سيئة
وجاء ربك الى غير ذلك من الايات والاخبار المستعملة في غير ما يتبادر منها
عند الاطلاق عند فقدان القرينة واحتج المانع بوجوه الاول ان المجاز كذب
فلا يجوز صدوره من الحكيم اما كونه كذبا فلانه يجوز ان ينفي ما خلق الله تعالى
ادم بيده بل خلقه بقدرته وكذا يصح ان ينفي ما يجي الرب فهم في القيامة مع الملائكة
بل يجي امره الى غير ذلك من المجازات واذا صح السلب في نفس الامر فيكون كذبا
اذ ليس المراد منه بالا عدم مطابقة نسبة الكلام للواقع وفي المجاز كذلك اما عدم
صدوره منه تعالى فلكونه قبيحا وان سلمنا عدم كونه كذبا فلا شك انه تدليس الله
تعالى منزه عن صدوره منه ايضا الثاني ان التكلم بالمجاز انما هو للعجز عن الحقيقة
ولا شك انه تعالى لا يعقل ذلك في حقه فلا يقع منه الثالث انه ربما يخفى قرينة
المجاز بسبب الحوادث فيحمل كلام المتكلم اللفظ على ظاهره فيلزم منه المفسدة و
الاغراء بالجهل وهو على الحكيم قبيح الرابع انه يلزم من وقوعه في خطابه العبث
والتطويل ~~التعبير بلفظ يدل على المعنى~~ بلا طائل اذ اللفظ بدون القرينة لا
يفيد شيئا ومعها يلزم التطويل والعبث لامكان التعبير بلفظ يدل على
المعنى المراد بالوضع من غير احتياج الى القرينة الخامس انه لو وقع المجاز في خطابه
تعالى لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة
ان [illegible] من قام به فعل يصح اطلاق المتجوز عليه تعالى بالاتفاق وبطلان اللازم يدل
على بطلان الملزوم واجاب عن بعض الايات التي استدل المجوزون على وقوعه

في كلامه مثل قوله تعالى واسئل القرية وجدارا يريد ان ينقض قال نمنع كون القرية
عبارة عن الجدران المخصوص اولا بل هي عبارة عن الناس المجتمعين لانها ماخوذة
من القرء وهو الجمع ونمنع عدم امكان وقوع السؤال الجدران ثانيا لامكان ان يخلق
الله تعالى فيها قوة النطق لان وقوع خوارق العادات منه تعالى غير عزيز نمنع عدم ثبوت
الارادة للجدار كما هو ظ قوله تعالى يريد ان ينقض لامكان ان يخلق الله تع فيها ارادة
ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبانا لا نسلم ان التكلم به كذب لانه انما يلزم
اذا استعمل فيه للمعنى المجازي من دون نصب قرينة دالة على ان المعنى الحقيقي ليس بمراد
واما نصبها على انه ليس بمراد بل ان المراد المعنى المجازي فلا يلزم كذب ايضا لانه عدم
مطابقة النسبة الواقعة في الكلام للواقع وهنا ليس كذلك لان النسبة الواقعة في الكلام
المجازي تطابق الواقع جدا مثلا المقصود من قوله وجاء ربك بعد نصب القرينة
الصارفة عن ارادة الظ انما هو مجيء امر الرب يوم القيمة وكذا المقصود من قوله
نعم خلقت بيدي بعد نصب القرينة خلقت بقدرتي وكذا اشباهها ولا شك ان
هذه النسبة الواقعة في هذه الخطابات تطابق الواقع نعم لو لم ينصب القرينة على ارادة
المعنى المجازي ويتبادر من اللفظ ان المقصود المعنى الحقيقي يلزم الكذب بلا كلام
وفي المجازات ينصب قرينة على ان المقصود الذي تعلق به الاخبار هو خلاف الظ
وقد عرفت ان الاخبار بخلافه ليس بكذب لمطابقته للواقع ويؤيد ما ذكرنا بل يدل
على ان الكذب قبيح عند العقل وفي العرف والتكلم بالمجاز ليس كذلك بل هو من المستحسنات
وان الشارع قد اوعد العقاب على الكذب ونهى عنه الرسول وخلفاؤه وقد اتفق
الناس بان الناس يتكلمون بالمجاز وقرره عليهم على ذلك ولو كان كذبا لم يجز
التقرير كما في ساير المنكرات كيف لا وهم قد تكلموا بالمجاز في خطاباتهم اكثر
من التصريح ولو كان كذبا لما تكلموا به على نهيه تعالى عنه ولانا ايضا ان التكلم به ركيك لانه
قد اتفق البلغاء على ان الكناية والمجاز ابلغ من التصريح ولا يخفى ذلك على من له ذوق سليم
طبع مستقيم ايضا واما في الثاني فنمنع كون التكلم بالمجاز انما هو لاجل العجز عن
الخطابات بالحقيقة بل انما هو لفوايد سنذكرها ان شاء الله تعالى في سبب العدول

عنها الى والذي تري ان الفصحاء يتكلمون به مع عدم عجزهم عنها كما لا يخفى على
المتتبع لكلماتهم واما في الثالث فبان خفاء القرينة بسبب الحوادث لا يمنع
وقوعه في كلامه لانه تعالى ان كان في الخطاب به مصلحة اقوى مما يترتب عليه من
المفسدة وارتكاب الاقوى مصلحة واجب على الحكيم كما امر الشارع تعالى بالاخذ
بالظن في الاجتهاد والاستصحاب وحمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة وقبول شهادة العدلين
مع انه يظن بل العلم انه يلزم من ذلك ارتكاب خلاف الواقع في بعض المواضع يجوز
ان يعلم الله تعالى بعدم خفاء القرائن الصارفة من الظواهر على العباد فلا يحصل منافاة
خاطبوا به مع ان هذا لوجدان تمام فانما يدل على امتناع وقوع المجاز الذي يمكن خفاء
قرينته في كلام الشارع واما المجاز الذي لا يمكن خفاء قرينته كما في القرائن العقلية
الصارفة عن الظ فلا يجري فيه هذا الدليل فلا يصح المنع مطلقا بل ينبغي التفصيل
في الرابع بمنع لزوم العبث على تقدير الخطاب به مطلقا بل ان هذا انما يلزم فيما اذا
كانت القرينة لفظية واما اذا كانت عقلية او حالية فلا تطويل اصلا واذا لم تشتمل القرينة
على فائدة اخرى سوى الصرف عن الظ كما في قولنا رايت اسدا في الحمام فان في
الحمام يصرف عن الظ مع تضمنه فائدة اخرى وهو ان الرجل الشجاع في الحمام لا يتاتى
بدون التكلم به اذا ارتكاب التطويل ح لاجل حصول الفائدة ليس بعبث ونحن نرى
قطعا ان الحكيم لا يتكلم به وان كان يلزم ان يصح ان يشتق من ذلك اسم الفاعل
ويطلق عليه ونمنع بطلان الملازم ثانيا لانه يصح لغة ان يطلق المتجوز عليه
تعالى والمنع انما شرعي لان اسماء الله تعالى توقيفية وللايهام الاطلاق كونه تعالى
متصفا فيما لا ينبغي من الاقوال والافعال فيمنع لاجل هذا وغاية ما يستفاد
من كلامهم ان كل من قام به الفعل يلزم ان يصح ان يشتق منه اسم الفاعل ويطلق
عليه الفاظ عليه لغة لا شرعا وهنا نمنع عدم صحته فيها واما في تاويلهم لبعض
الايات كالجدي نفعا اصلا لان هاهنا الفاظ واستعملت مجازا لا يجري
ويمكن ان يصل اليها بدون التاويل مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
ومكروا ومكر الله والتوا اليها على اموالهم والى الى الى احصر حزا وغيرها

من الامثلة الابيات التي لا تحصي كثرة فانها كتاب الله وبل في البعض لا يجدي نفعًا ثم اعلم انه لا خلاف بين اهل الخلاف ظم في ان المجاز لا بد من العلاقة بمعنى ان شرط صحة التجوز وكونه على وفق قانون العلم بالقرينة وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي والا لم يكن صحيحا ولذا لا يجوز من اطلاق اللفظ على كل معنى واستدل على ذلك بانه لو لم ترجعا العلاقة لكان اطلاق اسم الحقيقة على المعنى المجازي اما بوضع جديد او غير ذلك غير مفيد لانا اذا لم يوجد مناسبة بين هذا المعنى والمعنى المجازي فاما ان نقصد بالاطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون مفيدا اذ افادة اللفظ المعنى لا يكون الا بواسطة الوضع او العلاقة اما كون الاول سببا للافادة فظ واما كون الثاني سببا فلان اللفظ بعد تعذر حمله على المعنى الحقيقي بواسطة القرينة الصارفة ينتقل منه الذهن ذهن السامع الى المعنى الذي يناسبه لتقاربهما في الخيال فيحكم بانه المراد مثلا اذا سمع المخاطب لفظ الاسد المقرون بالقرينة المانعة عن حمله على معناه ينتقل منه ذهن السامع الى من يناسبه في بعض الصفات وهي الشجاعة واما اذا لم توجد فلا ينتقل الذهن بعد تعذر حمله على ظاهره الى معنى معين من المعاني للزوم الترجيح من غير مرجح والمفروض عدم وجود شيء منهما في المعنى الاصلي الذي قصد من اللفظ فيلزم التكلم عبثا لعدم ترتب ثمرة على الخلاف لخطاب لا يقال لا نم ان افادة اللفظ المعنى تتوقف على واحد من الامرين فانه اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الحمار بجانب الكتاب فلا شك ان يفهم المعنى المقصود بمجرد الاستعمال من قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول ان المفيد المفاد في هذا المثال هو قرينة الاشارة وهي مستقلة في الدلالة من دون مدخلية اللفظ بشهادة انه اذا قيل خذ الفرس مشيرا الى الكتاب يفهم منه المقصود وان لم يكن يذكر لفظ الفرس كلاهما فان اللفظ الذي يراد منه المعنى لا يمكن ان يفيد ذلك المعنى بدون واحد منهما ويمكن ان يناقش فيه بانا لا نم ان افادة اللفظ متوقفة على واحد منهما لامكان ان يستعمل اللفظ في معنى لا مناسبة بينه وبين الموضوع له وينصب قرينة على تعيينه بخصوصه لو ما ذكره وجد فيما اذا اكتفى بالقرينة الصارفة ولم يات بالقرينة

المعينة

المعينة للمعنى المجازي من حيث الخصوص فانه لا يفيد اللفظ ح شيئا اذا لم يوجد واحد منهما سلمنا ذلك لكن نقول غاية ما يستفاد من هذا الدليل ان شرط افادة المجاز وجود العلاقة والائق كما في صورة عدم القرينة لان الشرط صحة ذلك والصواب الاحتجاج على ذلك بالاجماع وبان المتكلم بكل لغة لا بد ان يجري على قانون تلك اللغة وطريقتهم فلو استعمل احد اللفظ في المعنى الا بواسطة العلاقة لكان خارجا عن قانونهم وطريقتهم وليس المراد من عدم الصحة سوى ذلك لا الامتناع العقلي فظهر من ذلك وجه الشرط لصحة التجوز لوجودها ويحتمل ان يكون المراد من قولهم المجاز لا بد له من العلاقة ان تحققه ووجوده متوقف عليها فلو لم توجد لم تحقق لانه يتحقق ولكن لا يكون مجازا صحيحا وهذا هو الظ من كثير من العبارات حيث اعتبروها قيد العلاقة في مفهومه وما جعلوه شرط الصحة وفي راي العلاقة ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي صحح نقل معنى وقد اختلف عبارة القوم في انواعها ففي صفي الدين الهندي ان انواطها خمسة وثلثون الاول علاقة السببية بل المجوزة لاطلاق السبب على المسبب كالمطر على النبات الثاني عكسه اي علاقة المسببية المجوزة لاطلاق المسبب على السبب كالاثم على الخمر الثالث علاقة الملزومية المجوزة لاطلاق الملزوم على اللازم كالنطق على الدلالة الرابع عكسه اي علاقة اللازمية المجوزة لاطلاق الشيء على ما يشابهه في الصفة كاطلاق الاسد على الشجاع قيل ويجب ان يكون ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقي ولها به مزية اختصاص وشهرة لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الموصوف بها اليها فيفهم المعنى الاخر اعني المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له مثلا اذا سمع لفظ الاسد ونصبت هنا قرينة مانعة من حمله على معناه الاصلي انتقل الذهن منه الى الشجاعة التي هي اخص اوصافه واظهرها ولما منع القرينة من اعتبارها قائمة بالاصل لاحظ ثبوتها لذات اخرى لها هذه الصفة اقول وهذا الشرط احسن فيما اذا لم تحقق القرينة المعينة بل قرينة الصارفة فقط واما اذا وجدت القرينة المعينة لخصوص المعنى المجازي كما في قولنا اسد في الحمام فالتي تدل في الحمام معين للرجل الشجاع فالظ كفاية القرينة ولا احتياج الى كون الصفة ظ الثبوت نعم هذا الشرط لحسن التجوز لا

او في الشكل كاطلاق الاسد على الصورة المنقوشة على الجدار السادس علاقة المطلقية
المجوزة لاطلاق المطلق على المقيد كاليوم على اليوم المعين السابع عكسه اي علاقة
المقيدية المجوزة لاطلاق المقيد على المطلق كالمشفر على الشفة الثامن علاقة العموم
المجوزة لاطلاق العام على الخاص كالناس على زيد التاسع علاقة الخصوصية المجوزة
لاطلاق الخاص على العام كعكس ما مر العاشر علاقة الكلية المجوزة لاطلاق الكل على الجزء
كالاصابع على الانامل الحادي عشر علاقة الجزئية المجوزة لاطلاق الجزء على الكل كالرقبة
على الانسان ويشترط في اعتبار هذا النوع من العلاقة ان تكون للكل تركيب حقيقيا
والجزء مما ينتفي بانتفائه الكل والا فكل جزء لا يصح اطلاقه على الكل الثاني عشر علاقة
علاقة الحالية المجوزة لاطلاق الحال على المحل كالرحمة على الجنة في قوله تعالى ففي رحمة الله
اي في الجنة التي تحل فيها الرحمة الثالث عشر عكسه اي علاقة المحلية المجوزة لاطلاق المحل
على الحال كالنادي على اهله في قوله تعالى فليدع ناديه الرابع عشر علاقة الاولية المجوزة لاطلاق
اسم ما يؤول اليه كالعصير على الخمر الخامس عشر علاقة الكونية المجوزة لاطلاق الشيء على
ما كان عليه سواء كان ذلك الشيء مشتقا او جامدا كاطلاق اليتامى على البالغين في قوله
تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وكاطلاق الماء على الهواء المنقلب عنه باعتبار كونه في الاصل ماء
وقد عد كل واحد منهما نوعا على حدة فهذه ستة عشر السابع علاقة المجاورة المجوزة لاطلاق
احد المجاورين على الآخر كالميزاب على الماء في قولهم جرى الميزاب الثامن عشر علاقة البدلية
المجوزة لاطلاق البدل على المبدل كقولهم فلان اكل الدم اي الدية التاسع عشر علاقة
الآلية المجوزة لاطلاق آلة الشيء عليه كقوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين والمراد
باللسان الذكر العشرون علاقة الضدية المجوزة لاطلاق ضد الشيء عليه كالكافور على
الزنجي الحادي والعشرون علاقة الزيادة على ما صرح به بعض شراح نحو قوله تعالى ليس كمثله
شيء الثاني والعشرون علاقة النقصان على ما صرح به ايضا وهو على قسمين احدهما
حذف المضاف وابقاء المضاف اليه مقابله نحو واسأل القرية والثاني بالعكس
نحو ابن جلا وعد لكل واحد منهما قسما على حدة فهذه ثلثة وعشرون الرابع والعشرون
اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق الخامس والعشرون

عكس

عكسه نحو قولهم حجابا مستورا السادس والعشرون اطلاق المصدر على اسم الفاعل
كقولهم رجل عدل اي عادل السابع والعشرون عكسه نحو قولهم قم قائما اي قياما
الثامن والعشرون عكسه نحو قوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه ولا يحيطون بعلمه اي معلومه
والحق ان الستة الاخيرة يدخل في نوع واحد وهو الستة المتعلق باسم المتعلق وهذه
الستة افرادها لان كل واحد منها نوعا على حدة الثلاثون اطلاق المعرف باللام
على واحد نحو ادخلوا الباب والحق انه داخل في ما تقدم لانه ان قلنا ان اللام للجنس فيكون
اطلاق للمطلق على المقيد وان قلنا انه للاستغراق فيكون من باب اطلاق العام على
الخاص فلا وجه لعده نوعا على حدة الواحد والثلثون المجاز العرفي كاطلاق الدابة
على الحمار والحق ان هذا ايضا داخل فيما تقدم كما لا يخفى فلا وجه لعده نوعا على حدة و
ذهب من فرع وتبعه الى انها عشر انواع وهو النوع الاول والثاني والخامس والعاشر والحادي
والرابع عشر والسادس عشر والسابع عشر والعشرون وتسمية الامكان بالوجود كما
للحر في الدين انها غير مشكلة وذهب ابن الحاجب الى انها خمسة احدها الاشتراك في
الشكل الثاني الاشتراك في الصفة قال ويجب ان تكون ظاهرة ينتقل الذهن
اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له الثالث تسمية الشيء باسم ما كان عليه الرابع تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه الخامس والعشرون المجاورة قال وهذا يعم ما كان احدهما في
الآخر ككون الجزء في الكل والحال في محله والمظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل
واحد ومحليته خبرين متقاربين بل وما متلازمين في الوجود كالسبب والمسبب
او في الخيال كالضدين وذهب شيخنا البهائي في زبدته الى انها خمسة وعشرون
نوعا ومن اراد الوقوف عليها فليراجع الحاشية عليها والحق ان النزاع بين القوم
في المقام لفظي لا معنوي لانه عند التحقيق يرجع الكل الى امر واحد من دون الاختلاف
كما لا يخفى على المتدبر غاية ما في الباب انه ذكرنا بعضهم على سبيل الاجمال وبعضهم
على سبيل جهة التفصيل كما يظهر بالمتدبر والصواب التعبير عنها ستة انواع و
هي علاقة المجاورة والمشابهة والاول اليه والكون عليه والتعلق لارجاع جميع العلاقات
المتقدمة فيها والزائد عليها فيها مندرج قال اوحي عدم جعله فيهما قوله

اختلفوا الخ قد اختلف القوم في ان العلاقة المعتبرة في المجاز هل يجب ان تكون مما اعتبرت
العرب نوعها ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات يعني انه هل يكفي في
صحة التجوز ان يثبت ان العرب يطلقون اسم الجزء على الكل مثلا ولا يجب ان يسمع
من العرب اطلاق الرقبة على الانسان مثلا ام لا بل في صحة التجوز ان ينقل العرب احادها
وجزئياتها ومجرد نقل النوع غير كافية مثلا ان رأينا ان العرب يطلقون اسم السبب
على المسبب على قولهم رعينا الغيث فلا يجوز لنا التعدي فيما سوى ذلك مما لا
يسمع من العرب الاطلاق فيه وبالجملة اختلفوا في ان المجاز هل هو موضوع بالوضع النوعي
او الشخصي فذهب العلامة ... والشيخ البهائي والحاجبي والعضدي والتفتازاني
والبيضاوي في ... وبعض شراحه الى الاول والاكثر على ما نقله المصنف ره واختاره الامام
ايضا الى الثاني وذهب المص والامدي على ما حكاه الاسنوي الى التوقف حيث نقلا
المذهبين من دون ترجيح لنا على ذلك انه لو كان ذلك شرطا لتوقف اهل العربية
عليه والمعلوم خلافه لانا نشاهد انهم يستعملون مجازات متجددة لم تسمع من اهل
اللغة احادها ولا يخطئ بعضهم بعضا صاحبه ولو كان ذلك شرطا لما خفي على هؤلاء
عادة اهله ولذلك لم يدون اهل اللغة المجازات كتدوينهم الحقايق واستدل
على ذلك بوجوه اخر احدها ان الشارع قد استعمل بعض الالفاظ مجازا في معان لم
يعرفها العرب اصلا كالصلوة والزكوة والصوم والحج ولو اشترط النقل لما جاز ذلك
لانه يكون خارجا عن قانونه وما يكون كذلك لا يقع في القران الكريم الذي ورد بالاعجاز
الثاني لو كان ذلك شرطا لما افتقر في صحة التجوز الى ملاحظة العلاقة لان النقل
من اهل اللغة انه مجاز يوجد فيه العلاقة النسبة لكونها من شرط صحته عندهم وبني
على وجودها فيصح التجوز بلا ملاحظتها لعدم اللازم بطل لاطلاق اهل العربية على
افتقارها اليها الثالث لو كان المجاز يشترط فيه النقل في احتياج المجاز الى
العلاقة امر بل النقل كافيا مع ان اشتراطها متفقا عليه بينهم ويمكن الجمع عن
الجميع اما عن الاول فلان ان هذه الالفاظ مستعملة في هذه المعاني مجازا بل
انها منقولات ابتداء كما هو مذهب جماعة وهو المختار لما سبق واما عن

المثال

واما عن الثاني فيمنع بطلان اللازم لان غاية ما وقع الاتفاق عليه هو افتقار الواضع في
وضع المجازات الى ملاحظتها والا لكان وضعا جديدا واما افتقار المتجوز في تجويزه اليها
فلا وان سلمنا ذلك فلعل وجوب النظر انما هو الاطلاع على حكمة التجوز في تجويزه اليها
ومعرفة حسنه ووجه الباعث عن العدول عن الحقيقة اليه لا لاجل افتقار المجاز اليه
كما هو المدعي ومنه يظهر الجواب عن الثالث ايض واحتج المشترطون بوجهين الاول لو كان
نقل النوع كافيا لصحته من دون احتياج الى نقل الاحاد لصح اطلاق الاسم مثلا
على الابن وحينئذ الطويل من غير الانسان نخلة والصيد شبكة وظل الحايط حايطا والثمرة
شجرة لوجود العلاقة بين هذه والملازم بط اتفاقا فالملزوم مثله ايض
الثاني انه لو لم يكن ذلك شرطا لكان اطلاق اسم الحقيقة على ذلك المعنى
اما بالقياس او الاختراع اي بالوضع الجديد بيان الملازمة ان هذا الاطلاق
لم يصح من العرب فان كان هذا لاجل جامع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فهو القياس
وان لم يكن لاجل ذلك فيكون بالوضع الجديد واللازم بكلا قسميه باطل بالاتفاق
فالملزوم مثله ويمكن الجواب عنهما اما عن الاول فيمنع وجود العلاقة في تلك
الامثلة لانه يحتمل ان يكون الواضع ما اعتبر مطلق السببية والمجاورة بل اعتبر سببية
خاصة ومجاورة خاصة ولا توجدان فيما ذكر من الامثلة وينكشف عن ذلك
منع اهل اللغة هذه الاطلاقات ولو كانت موجودة فيها ايض لما منعوا من
الاطلاق اذ التجويز في موضع دون اخر مع وجود العلاقة في كليهما ترجيح من غير
مرجح فتم وايض عدم الاطلاق في هذه المواضع لا يكشف عن اشتراط النقل لانا
نقول لعله لاجل سبب المانع وهو كما يحتمل ان يكون عدم نقل هذه من العرب
ان يكون شيئا اخر وان نقل بانه للاخر لما شاهد من عدم منعهم من الاطلاق
في امثلة الاخر من المجازات المخترعات التي لم تسمع من العرب شيئا منها
ربما يعد وهو من البلاغة فلا اقل من انشاء هذا فكيف يستدل به وكذا على
المدعى ان عدم اشتراط النقل في احاد المجاز لا يقتضي كون العلاقة مستقلة
في ان لا انتفاء المجاز ان يكون مشروطا بشيء اخر غير النقل فعدم صحة الاطلاق

في هذه الامثلة يحتمل ان يكون لاجل عدم حصول الشرط لا لاجل عدم النقل واما ثانيا فمن
الشافعي فيمنع انه لو لم يكن منقولا من العرب لكان قياسا او اختراعا لانه انما يلزم ذلك لو لم
يحتمل الواضع العلاقة مصححة للاطلاق على غير الموضوع له كما لو وضع كما يعلم ذلك بالاستقراء
قطعا فانا نعلم به ان الواضع قرر لنا قانونا كليا وهو انه كلما وجد واحدة من العلاقات
المخصوصة بين المعنى الحقيقي وغيره يجوز لكم اذ تستعملوا اللفظ الموضوع للمعنى
الحقيقي في ذلك الغير كعلمنا بوجوب رفع الفاعل ونصب المفعول بذلك وعلى هذا فلا
يلزم واحد منهما وبالجملة نحن نعلم قطعا ان اهل العربية لا يتوقفون في المجازات
على نقل الاحاد بل متى ما رأوا ان نوع العلاقة موجودة يجوّزون الاستعمال بما لم يسمع
المنع من العرب والشاهد على ذلك اختراعهم مجازات لم تستعملها العرب وكم من مستعمل لها
ولم يسمعها ولا يبعد عادة اتفاقهم على الخطأ خلاف الظاهر وكذا اتفاق المشهور عليه
خلاف الظاهر ايضا بل المستفاد من مصيرهم الظن باعتبار الواضع فيتعارض الظنان
فيجب التوقف لانا نقول لا يستفاد من قولهم الظن مع ذهاب ائمة العربية خلافهم
لكونهم بالنسبة اليهم كقطرة بالنسبة الى البحر ولا شك انه يستفاد من قول الاكثر
ظن اقوى من قول غيره سيما هذه الكثرة وايضا للمشهور انما يستفاد من قولهم الظن اذا
لم يكن ذهابهم الى ما ذهبوا اليه لاجل دليل ظني واما اذا كان ذهابهم الى ذلك لاجل
ذلك كهذا فان مصيرهم الى ذلك لاجل الدليل الذي سبق ذكره فلا يستفاد منه
اصل قوله ره لا يجوز خلو اللفظ بعد الاستعمال من كونه حقيقة ومجازا الخ اقول اللفظ
قبل الاستعمال لا متصف بالحقيقة والمجاز لانحصارهما فينتفيان بانتفائه
ايضا واما بعده فلا يمكن خلوه عنهما لانه لا يخ اما ان يستعمل في الموضوع له فيكون
حقيقة اذ ليس المراد بها الا ذلك او في غيره فيكون مجازا اذ ليس المراد بالمجاز الا هذا
والمراد بالاستعمال في كلام المص ره وغيره هو الاستعمال الصحيح الوارد على طريقة اهل
العرب وح فلا يمكن ان يق لا نم الحصر لانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له لا
لعلاقة وح فلا يكون هذا الاستعمال حقيقة لعدم استعماله في الموضوع له ولا مجازا
لعدم شرط صحة التجوز وهو وجود العلاقة اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا خلاف

في

في ان الحقيقة لا تستلزم المجاز بالفعل وادعى المحقق العضدي الاتفاق على ذلك وايضا
لانه يمكن ان يضع الواضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل في غيره اما لعدم الداعي عليه او لعدم وجود
العلاقة بين معناه ومعنى اخر واما بالامكان فتستلزم بلا تامل لامكان ان يوجد
معنى يناسب المعنى الحقيقي ويوجد الداعي على استعماله فيه وح فيتحقق المجاز واما العكس
اي استلزام المجاز للحقيقة ففيه خلاف فذهب الاكثر الى العدم كما في صورة الاولى
وذهب بعض الى الاستلزام لنا على ذلك انه لا امتناع في ان يضع الواضع اللفظ
لمعنى ولا يستعمل فيه لعدم الداعي اليه ولمانع اخر ويستعمل في غيره مجازا بل هو واقع ايضا
على ما ذكره جماعة فان رحمن وضع في اللغة لمطلق الرحمة ويستعمل في غيره نعم بل
لا يجوز ذلك ايضا بالاتفاق على ما ذكره بعض المحققين فهو موضوع لمعنى عام
ولم يستعمل الا في خاص واما قولهم رحمن اليمامة لمسيلمة فمن باب تعنتهم في كفرهم
ومردود في عرف اللغة وعند المستعملين ايضا فلا يفيد به وكذا ولو الشرط واخواته موضوعة
لمعان ولم يستعمل فيها اصلا على ما ذكره جماعة واحتج المخالف بوجهين الاول انه لو لم
يستلزم الحقيقة لزم خلو الوضع عن الفائدة في الوضع لان تركيب اللفظ مع الفاظ
اخر لافادة للمعنى المراد واذا لم يستعمل فلا يقع في التركيب مع غيره لتبادر به
المعنى وح ينتفي فائدته الثاني ان المجاز هو اللفظ المستعملة في غير المعنى الاصلي
وهذا مصرح بانه وضع في الاصل لمعنى اخر غير ما استعمل فيه ويلزم من هذا ان اللفظ
متى استعمل في ذلك الموضوع له الاصلي كان حقيقة ويمكن الجواب عنهما اما عن الاول
فنقول لا نم انه لو لم يستعمل في الموضوع له يلزم انتفاء الفائدة لانه ان اراد من قوله
يلزم الخلو عن الفائدة عدم ترتب الثمرة اي ان اللفظ لو استعمل في الموضوع له
يلزم عدم ترتب ثمرة على ذلك الوضع في الواقع فلا نم ذلك اذ الفائدة لا تنحصر
فيما ذكر بل صحة التجوز بان يستعمل فيما يناسب معناه فائدة ايضا وان اراد
على الوضع ام ولا نم ذلك لاحتمال ان يكون الداعي عليه هو احتياج الناس الى استعمال
اللفظ عرضا للمعنى موجودا ولكن لما وضع الواضع اللفظ لاحتياجهم فلهذا
لم يستعمل في الموضوع له اذ تخلله احتياجهم الى ذلك الفعل ان لم يكن في الواقع كذلك

اما امكان التعبير عن المعنى الموضوع له لزاما واذ لك اوصحة التجوز باستعماله فيما
يناسب الموضوع له وح فلا يلزم العبث وبطلان اللازم ثانيا لان هذا انما يستحيل اذا
كان الواضع حكيما كالله تعالى او النبي صلعم ونمنع ان الواضع كذلك اما
ما يستفاد من هذا الدليل امكان خلو اللفظ عن الحقيقة والمجاز وجوب وقوعها فلان غاية
لها كما هو المدعى ولا نزاع لنا في ذلك لما ذكره من الدليل قوله الحقيقة والمجاز
لا يشملان اسماء الالقاب الخ اقول يمكن خلوا اللفظ من الحقيقة والمجاز في معاني
الاول ان يضع الواضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل ولا في مناسبه اصلا فانه ح لا يكون
حقيقة ولا مجازا لان كل واحد منهما ما قرر في تعريفهما الاستعمال على ما عرفت فاذا
لم يوجد فلا يتحققا الثاني الاعلام على ما ذكره المص وجماعة وذلك بان المراد
بالحقيقة والمجاز في هذا المقام انما هو اللغويان او الشرعيان او العرفيان العامان
ولا شك ان الاعلام لا يوجد شي فيها منها في الاعلام اما الاولان فظ لان لفظ زيد
ما وضع في اللغة والشرع لابن عمرو مثلا الثالث فلان اهل العرف ما جميعهم ما وضعوا
هذا اللفظ لهذا المعنى فلا يكون عرفية عامة مشتركا ان طائفة خاصة منهم لم يضعوا لذلك
المعنى وايضا لا يكون عرفية خاصة ايضا فان قيل عدم الاتصاف بالحقيقة حق واما عدم
اتصافها بالمجاز فلا لانه عرفه بلفظ استعمل في غير الموضوع له والسالبة يصدق
بانتفاء الموضوع تارة والمحمول اخرى وعلى هذا فاسماء الالقاب يصدق عليها انها
الفاظ استعملت في غير الموضوع له لما عرفت من صدق السالبة بانتفاء الموضوع ايضا
وح فيلزم ان تكون مجازات قلت المتبادر من السالبة في العرف هو سلب المحمول مع وجود
الموضوع ولا نسلم نقل كونها حقيقة في هذا المعنى المتبادر فلا شك في وجود الحمل
عليه لوجوب حمل الالفاظ على المتبادر وان لم يكن معنا حقيقيا له وعلى هذا فلا خلل
في تعريف المجاز لان المقصود ان المجاز يكون لفظا ما وضع له لغة او
شرعا او عرفا فلم يستعمل فيه واسماء الالقاب ليست كذلك لما عرفت وايض المجاز
هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة بينه وبين المعنى له ولا شك ان
هذا لا يصدق الا اذا وجد له موضوع وله اذا لم يكن كذلك فلا يتحققان بها

اما عدم

اما عدم الاتصاف بالاول فلانه لفظ استعمل في الموضوع له واحد منهما وقد عرفت
انتفاء الاعلام فيهما واما عدم اتصافها بالثاني فلانه لفظ استعمل في غيرهما وضع له
فيها المناسبة وهنها لم يوجد لها موضوع له فيها احترز به من ذلك انزلوا
فيه [illegible] ومعه [illegible] اسماء الاجناس الموضوعة في العرف العام
او الخاص بها [illegible] هذا التعليل [illegible] في اتصافها بها الا
كما يتصف اسماء الاجناس الموضوعات [illegible] ذلك
يستفاد من [illegible] اسماء القاموس [illegible] مقام
البيان [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible] اهل اللغة [illegible]
فان الظ ان اهل اللغة [illegible] من اهل
الشرع [illegible] لم يكن [illegible] اما اهل
اللفظ لا بالحقيقة ولا بالمجاز [illegible]
[illegible] لا يتصفان بالحقيقة والمجاز [illegible] لا الف
لكن [illegible] تصاف
المركبات [illegible] جماعة
من المحققين [illegible] المركبات [illegible] ع
النوع وان [illegible] الحقيقة قال
التفتازاني [illegible] المقتضي الشخصي وضع
المركبات [illegible] التركيب في نحو زيد قائم
موضوعة [illegible] وضع له فلا بد له ان
يكون ذلك [illegible] العلاقة المشابهة فالاستعارة
والا فعل استعارة [illegible] ان قولهم حجة في اصل اللغة
ويشهد له على ما ذكره من انها موضوعات بالوضع النوعي وان المتبادر من
هيئة التركيبية المركب في قولك اضرب زيد عند الاستعمال موجود للضعب واعلم

والتبادر دليل الحقيقة واذا ثبت الوضع لهما بواسطة التبادر فلا بد ان يتصف بهما بعد الاستعمال لما مر من ان اللفظ الموضوع بعد الاستعمال لا يخ منها ولا شك انها مستعملة في معناها الاصلي كما في قولنا ضرب زيد مثلا اذا كان هو الموجد له وفي غيره كما في قولنا بني الامير اذا كان البان غيره فيكون حقيقة في الاول ومجازا في الثاني لا يقال الوضع الذي ينبني عليه قسمة اللفظ اليهما في كلامهم هو الوضع الشخصي ولا شك انها ليست بموضوعة بوضع شخصي واذا لم يكن لها وضع كذلك فلا يتصف بهما لان الدليل على ذلك وجهان الاول انه لو كان المراد في قولهم اللفظ ان استعمل في موضوع له فحقيقة ما يتمل الشخصي النوعي ايضا لدخل المجاز في التعريف ايضا لانه موضوع بالوضع النوعي عندهم مع ان دخوله فيه بط والا لزم تخطئة كل العلماء في تعاريفهم وهو معلوم البطلان واذا كان المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة في كلامهم هو الوضع الشخصي فيكون المراد بالموضوع له الذي اعتبر عدم استعمال اللفظ فيه في مفهوم المجاز بقرينة العقايد الموضوع له الذي اعتبر عدم استعمال اللفظ فيه في تحقق مفهوم المجاز اللفظ استعمل في غير ما وضع له بالوضع الشخصي والمركبات ليست لها موضوع له كذلك حتى يلزم من عدم استعمالها فيه ان يكون المجاز القول باتصافها بهما عندهم الثاني انهم اخذوا الكلمة جنسا للحقيقة والمجاز حيث عرفوا الاول بانها كلمة استعملت فيما وضع له والثاني بانه كلمة مستعملة في غير الموضوع له ولا شك ان المركبات ليست بكلمة فلا يصدق عليهما فلا يتصفان بهما عندهم لما اخذ الكلمة جنسا لهما بل يجب ان يا خذ جنسا يشملهما كالمفردات كان يقول الحقيقة لفظ المستعمل في غير الموضوع له لا يلزم ان يكون تعريفهما غير جامع وهو معلوم البطلان ايض لانا نقول لا نم ان المراد بالوضع الذي ينبني عليه القسمة اليهما ذلك لانه لو كان المراد هذا لزم ان لا يتصف الموضوعات بالوضع النوعي لبعض المفردات وهو المشتقات والمثنى والمجموع بهما مع ان الظاهر انه لا قائل بذلك ولما استدل به على ذلك

من الوجهين ففيهما نظر اما في الاول فانا لا نم انه لو كان المراد بالوضع هو الوضع النوعي لبعض المفردات لدخل المجاز في تعريف الحقيقة لان المراد به كما يظهر من تعريفهم هو تعيين اللفظ للدلالة بنفسه ولا شك ان المجاز ليس كذلك ومن قال بان المجاز موضوع بالوضع النوعي فالظاهر ان المراد به مطلق التعيين مجازا واما في الثاني فنقول لا نم ان جميعهم اخذوا ان الكلمة لا تطلق على المركب بل تطلق عليه ايضا كما في قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها وفي قولهم كلمة التوحيد فلعل المراد بها بالمعنى العام فتدبر ولو سلم عدم الاطلاق فنقول بعضهم من هذا التعريف انما هو تعريف الحقيقة المفردة والمجاز كذلك ويشهد على ذلك انقسامهم المجاز الى المفرد والمركب وعرفوا الاخير بانه اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه ولا شك ان اتصافها بالمجاز فرع الوضع واذا ثبت لها الوضع والحال انها مستعملة في [illegible] الموضوع لها [illegible] في غيره كما في قولهم بني الامير ونهاره صائم وقول [illegible] اشاب [illegible] افنى الكبير كر الغداة ومر العشي وغيرها مما لا يعد كثرة فيلزم اتصافهما بالحقيقة والمجاز بلا تم ثم اعلم ان المجاز قد يكون في المركب فقط وقد يكون في المفرد فقط وقد يكون فيهما مثال الاول والثاني قد ظهر مما مر ومثال الثالث قول القائل احياني اكتحالي بطلعتك اي سرتني رؤيتك فالمجاز في المفرد انما هو الاحياء حيث استعمل في المسرة وفي الاكتحال حيث استعمل في الرؤية والهيئة التركيبية انما هو في اسناد الاحياء الى الرؤية لان موجد السرور هو الله تعالى عند الرؤية على ما قيل اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة العدول من الحقيقة الى المجاز مع انه خلاف الاصل لاجل اللفظ والمعنى او لهما اما الفائدة اللفظية فهي ان يكون في لفظ المجاز فائدة بان يكون عذبا او الحقيقة ثقيلا على اللسان بسبب تنافر حروفه او كلماته او صلاحا للسجع والازدواج او المطابقة والجناس والمقابلة او الزنة او الروي والحقيقة لا يصلح لشيء من هذه وتغير الكل وامثلته مذكورة في كتب الاصول المعاني

والبيان ومن اراد الاطلاع فليراجع اليها واما الفائدة المعنوية فهو ان يكون
المعنى المجازي ابلغ كما في قولنا رايت اسدا فانه ابلغ من الوصف بالشجاعة من قولنا
رايت شجاعا او لاجل تضمنه تعظيما كما في قولهم سلام على المجلس العالي فانه ترك
الحقيقة هنا للاجلال والتعظيم او لاجل ان المعنى الحقيقي حقير دون معنى لفظ
المجازي فان معناه لما كان حقيرا فعبر به عن الغائط او لاجل ان ادراك المعنى
المجازي يوجب التذاذ النفس من المعنى الحقيقي وذلك كما في الكنايات و
الاستعارات والمجازات فان النفس تتوهم معناه فتفكر في ادراكها و
يتالم بسبب عدم ادراكها اولا فبعد الادراك يحصل له اللذة لان الادراك بعد
الالم الذي عند النفس ولذا اشتهر في الالسنة ان المنساق مع التعب الذ من
المنساق بلا تعب واما لو عبر بالحقيقة فيدرك المخاطب المعنى في اول الوهلة
لابتذال معناها ووضوحه فلا يحصل له الم حتى يلتذ بعد ادراك المعنى واما الفائدة
اللفظية والمعنوية فهي في موضع يكون المجاز ابلغ من الحقيقة لفظا ومعنى ومثاله
يظهر بما مر قولنا اذا تجرد اللفظ عن القرينة حمل على حقيقته الخ اقول ههنا
مقامات الاول اذا كان اللفظ معنا حقيقيا معلوما ولا يوجد له معنى
له معنى مجازي او يوجد الموضوع ولكن استعماله في الحقيقي اكثر بحيث يتبادر
عند الاطلاق فيجب حمله على ذلك المعنى الموضوع له لوجوه الاول الاجماع فانا
نرى ان اهل العرف الشرع والوضع متى علموا ان اللفظ موضوع لمعنى وان استعمل
مجردا من القرينة الصارفة حملوه على ذلك المعنى من دون توقف وتردد
ونعلم ان هذا كان سجيتهم في جميع الاعصار والامصار من لدن ادم
الى ايامنا في معاملتهم وجميع مكالماتهم من غير نكير وفيهم الانبياء
والاولياء على هذا ايض واتفاقهم حجة بلا تامل وقال محمد بن محمود الشارح
الرومي في كتاب الانوار شرح المنار اذا كانت الحقيقة مستعملة دون المجاز
او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا فلا خلاف لاحد في ترجيح الحقيقة
لاصالتها وانتفاء المعارض الثاني رجحان المعنى عند الاطلاق دون المعنى

المعنى

المعنى المجازي والعمل بالواجب حينئذ واجب عقلا والمشاهد خلافه ايضا فانا نرى
انهم يكتفون بالمراسيل والفائدة في اللفظ الاعلام عما في الضمير من دون ارتكاب
قرينة وهو معلوم البطلان عند الاطلاق احملوه وعلى هذا ومن تابعه في استعمال اللغة
لغة وجب الجري على سننها الثالث لو لم يقصد به المعنى الموضوع له يلزم مخالفة
الواضع لان واضع اللغة وضعه للدلالة على معناه الموضوع له فكانه قال عند
الاطلاق اقصدوا منه هذا المعنى فلو لم يقصد به ذلك يلزم مخالفة الواضع ومخالفته
بطل لان من يستعمل لغة يجب ان يجري على سننه في استعماله كما ورد عنه عند
الاطلاق فعلم ان اهل اللغة قصدوا منه هذا المعنى الاصلي تتبع كتاباتهم
في امور اخر وعدم مخالفتهم له فليجب الحمل على معناه الاصلي لوجوب حمل اللفظ
على ما قصد واضعه كما صنه بهم وبالجملة العلم بذلك من البديهيات والضروريات
التي لا يحتاج الى الاستدلال عليه ولاجل هذا كان عادة الفقهاء التمسك
باصالة الحقيقة في المواضع الخطيرة يتضمن القتل والصب واباحة الفروج و
غيرها من غير نكير ولولا هذا الاصل متفقا عليه بين المسلمين بل جميع المليين
لانكره واحد منهم عادة وايضا لولا العمل على هذا الاصل لانقطع طريق التفهيم
والتفاهم بين ما انتظم امر العالم كما لا يخفى وذكرنا الوجه جوابا على طريقة القوم
الثاني اذا كان له معنى مجازي ساو للحقيقة في الاستعمال بحيث يتبادر معنى
الحقيقي بواسطة الوضع ويتبادر المعنى المجازي بالنظر الى كثرة الاستعمال
من حيث اللفظ فالاظهر يكون اللفظ مشتركة بينهما وحكمه وقيع فالمشهور
بين الاصوليين انه كالمقام الاول ايضا ويجب حمل اللفظ عند الاطلاق على المعنى
الحقيقي وادعى معظم الخلاف وذلك ايضا الاسنوي ومحمد بن محمود البابرتي
الرومي في كتاب الانوار شرح المنار وهذا عندي محل تامل فالظاهر هو التوقف لان
الظاهر ان المناط في الالفاظ انما هو العلم او الظن بالمراد ولذا لم يجوز العمل
بالمشترك بدون وجود القرينة المعينة للمراد وكذا منعوا من العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص وليس ذلك في الظاهر الا عدم حصول الظن بالمراد

وهذه العلة موجودة في المقام ايضا فيجب التوقف حتى توجد قرينة معينة لاحد
المعنيين ولان الايات والاخبار المستفيضة الدالة على حرمة العمل بالظن اذا
كان مقتضى الحمل على المعنى المجازي الحقيقي فرضيا من مقتضاه فيما اذا كان معنا
اللفظ معلوما او مظنونا لوجوب العمل بمقتضاه ح بالاجماع واما فيما نحن
ذلك فهذه الصورة فلا اجماع لنا لانه ذهب جماعة الى التوقف منهم الامام
في المحصول على ما حكاه الاسنوي وبعض المحققين على ما نقله محمد بن محمود
البابرتي في موضع من الانوار ونقل عن ابن التلمساني في شرح المعالم انه فرض
المجاز الذي اشتهر فيه الخلاف في وجوب الحمل عليها او الحقيقة او التوقف على ما
سيجيء انشاء الله تلك الصورة وجعلها موضوع النزاع بين الشافعي والحنفي
وقال بوجوب التوقف لانه اجمال طارد فلا يتعين الا بقرينة والظاهر منهم من بعض
المحققين من متاخر المتاخرين انه لختار ما اخترناه من التوقف في صورة التي يشك
في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي على ما يظهر في بحث تعقيب الاستثناء جملا متعددة
حيث اختار ان الاخيرة مخصصة قطعا واما ما سوى هذه فنشك في كونه مخصصا
ام لا في ان كان الحكم الذي يستفاد من الكلام مخالفا للاصل نحكم بان الاصل براءة
الذمة حتى يثبت خلافه وما يثبت من دليل حمل اللفظ على الحقيقة في صورة التي
يشك كونها للشك في تخصيص ما سوى الاخيرة وعدمه في لا يعلم ولا يظن ابقاء
العلم على العموم حتى نحكم باشتغال الذمة به بل الاصل براءة الذمة حتى يثبت
خلافه وما يثبت من دليل حمل اللفظ على الحقيقة في الصورة التي يشك كونها مرادة
للمتكلم بالغاية ما يثبت وجوب الحمل عليها في الصورة التي يعلم او يظن انها مقصودة
للمتكلم وان كان موافقا له فلا نحكم بتخصيص ما سوى الاخيرة ايضا لا لان اللفظ
في العموم ولا لان الاصل حمله على حقيقته وابقاء ما عدى الاخيرة على العموم بل
لان الاصل في الاشياء الاباحة والتكليف خلافه غاية ما ثبت خلاف الاصل في
الاخيرة واما غيرها فلا مثلا اذا ورد من الشارع انه يجوز اكرام العباد الا
فلا نحكم بتخصيص ما سوى الاخيرة لا لان اللفظ ظاهر في العموم ولا لان الاصل حمله

على حقيقة وابقاء ما عداها على العموم بل لان الاصل اباحة اكرام من اراد المكلف
اكرامه غاية ما يثبت الخطاب حرمة رجل من العباد واما غيره فلا نقليم تعلق التكليف
بحرمة اكرامه فالاصل اباحة اكرامه ح لجواز استفادة الغير مما استفيد من الاصل
العقلي دون اللفظي وفي الجملة غاية ما ثبت لنا وجوب حمل اللفظ على المعنى الموضوع
له في صورة التي يعلم او يظن ارادته واما في صورة الشك فلا دليل لنا على وجوب
الحمل في ذلك بل الواجب ح هنا التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل اتفاقا في المقام
الثالث اذا كان المعنى المجازي استعمال اللفظ الى الاكثر في العرف من المعنى الحقيقي
بحيث يتبادر عند الاطلاق بالنظر الى كثرة استعماله فيه الى الذهن لا مع قطع
النظر عن ذلك بل مع قطع النظر عنه يتبادر المعنى الحقيقي بلا تردد ويصح سلب اللفظ
عنه في العرف ايضا والا لكان حقيقة فيه فيكون مشتركا ومحكمه حكمه وذلك هو
المسمى بالمجاز المشهور وفسر ابن التلمساني المجاز المشهور الذي وقع فيه المقام
الثاني لا هذا كما يشهد على هذا اعتراضهم على من قال بان التبادر علامة الحقيقة
بان المجاز المشهور يتبادر معناه الى الذهن مع ان اللفظ ليس حقيقة فيه فانه
المجاز المشهور بواسطة كثرة استعمال اللفظ فيه بلغ الى حد لم يصح سلب اللفظ
عنه فيكون ح حقيقة عرفية فلا وجه للنقض وابو يوسف على وجوب حمله على المعنى المجازي
المتعارف والمشهور على ما نقل الى وجوب التوقف مثاله اذا حلف رجل ان لا ياكل
من هذه الحنطة او لا يشرب من ماء الفرات فعند ابي حنيفة بحيث ياكل عين
الحنطة ويشرب ماء الفرات بعنوان الكرع بل يشرب من الاولى واذا لم ياكل عين الحنطة
بل جعلها خبزا واكلها او لم يشرب الماء من الفرات بطريق الكرع بل يشرب من
الاولى بطريق المتعارف بين الناس فلا حنث واما عند ابي يوسف فالعكس
واما عند المشهور فالتوقف والرجوع الى دليل خارجي فاستدل ابو حنيفة
على ما اختاره من الحمل على الحقيقة بالاصل اي ان الاصل استعمال اللفظ في
المعنى الاصلي وغلبة المجاز لا تصلح مرجحا للحمل عليه واستدل ابو يوسف على مختاره
بان المجاز راجح والعمل به واجب فاما الحقيقة فمرجوح فلا يجوز العمل به لانه اذا

دار الامر بين الحمل على الراجح والمرجوح فلا شك ان الحمل على الاول اولى عند العقل
واستدل القائلون بالتوقف بان لكل واحد منهما جهة رجحان وجهة مرجوحية اما
رجحان المعنى الحقيقي فباعتبار كونه الاصل في الاستعمال واما مرجوحيته فباعتبار
كونه اقل استعمالا بالنسبة الى المعنى المجازي فالمظنون كون المعنى المجازي مرادا من
اللفظ واما رجحان المعنى المجازي فباعتبار كون استعمال اللفظ فيه اغلب من استعماله
في المعنى الحقيقي فيصير مقصودة من اللفظ دون المعنى الحقيقي لان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب واما مرجوحيته فلانه خلاف الاصل لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
واذا كان كذلك فالواجب التوقف لتعارض الادلة الموجبة للحمل على كل منهما واذا عرفت
ذلك فالمختار في هذا المقام هو تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة كما هو مختار
ابي يوسف والقرافي في شرح التنقيح لتبادره الى الذهن وان كان بملاحظة الارتكاب
والعمل بالمتبادر واجب لان المناط في الالفاظ انما هو الظهور على ما يظهر من التتبع
ولا دليل على وجوب الحمل على المعنى الموضوع من حيث هو حتى يجب الحمل عليه وان لم يكن
متبادرا بل وجوب الحمل عليه في بعض الصور ليس الا لاجل ان المظنون انه المراد
ولهذا يجوز الاصوليون العمل بالعام قبل الفحص عن المخصوص وعللوا ذلك بعدم
استفادة الظن به قبل البحث عن التخصيص ونعلم ايضا ان طريقة اهل العرف
في مكالماتهم ومعاملاتهم وجميع امورهم انه اذا صار المعنى الحقيقي مرجوحا
بغيره واما حملوا اللفظ على الراجح في النظر من دون توقف وذلك لا ينفك
عن ثبوت دليل لهم على ذلك ولو كان ثبت وجوب العمل على مقتضى الحمل
الحقيقة وان كان مرجوحا لما صار والخلاف ودليل على الحقيقة دال على وجوب
الحمل على المعنى الموضوع في الموضوعات الاستنباطية المتعلقة بامور الشرعية
دون غيره حتى يعمل بمقتضاه بل الظاهر عدم الفرق بينهما وعدم القائل بالفرق
بين الصورتين وايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وكذا الخلفاء مع طريقتهم في المكالمات على طريقة
العرف ونعلم ان اهل العرف اذا صار عندهم اللفظ مشهورا في معنى يقصد منه عند
الاطلاق منه ذلك المعنى الراجح وان ارادوا المعنى المرجوح يأتون بالقرينة ولا

يكتفون

يكتفون بالاطلاق بل لا تم سيما في الامور العظام لان ارادة غير الظاهر من دون نصب
القرينة يستلزم الاغراء بالجهل بما ورد من الاخبار الدالة من انه تعالى يجل
ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما يفهمونه وقد عرفت ان ما يفهمون اهل
العرف هو وجوب الحمل على المعنى الحقيقي ح بل الاستصحاب الذي هو من الادلة
الشرعية موجود لان قبل تحقق الغلبة والاشتهار يجب غالبا حمل اللفظ على
المعنى الحقيقي والعمل بمقتضاه وبعد تحققها فنشك انه كذلك فالاصل بقاء
ما كان على ما كان لانا نقول التمسك بالاستصحاب في هذا المقام لا وجه له
لعدم تحقق شرطه وهو بقاء الموضوع لان وجوب الحمل كان في الالفاظ الصادرة
قبل تحقق الغلبة والاشتهار لا الالفاظ الصادرة بعده غير تلك الالفاظ
ووجوب الحمل في تلك الالفاظ لا يقتضي وجوب الحمل في غيرها بلا تم وعلى فرض تسليم
امكان اجرائه فنقول هو حجة حيث لم يكن ما هو اقوى منه وهو هنا موجود و
هو اطلاق الادلة الدالة على حرمة العمل بالمظنون فضلا عن المشكوك فضلا عن
الموهوم ووجوب العمل بالراجح في بحث الالفاظ والظاهر ممن قال بتقديم الحقيقة
انما لاجل ان الراجح عنده المعنى الحقيقي لا غيره وبما ذكرنا ظهر ضعف ما تمسك به
الحنفية على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي من الاصل لانه ان اراد به ان الراجح هو
المعنى الحقيقي فقد عرفت ان الراجح خلافه على تفسير المشهور وان اراد بالاستصحاب
فقد عرفت ما فيه وان اراد به القاعدة اما الدليل مما يثبت لنا شيء منهما بل
الظاهر عدمهما وبالجملة انه كان المعنى المجازي بلغ بواسطة كثرة استعمال اللفظ
فيه وعدم استعماله في المعنى الحقيقي الى حد يصير المظنون مع عدم نصب القرينة على
عدم ارادته انه المراد من اللفظ دون المعنى الحقيقي ولو بالنظر الى الوضع ايضا فلا
شك في وجوب حمل اللفظ عليه لان المظنون انه المراد من اللفظ والعمل به في مثلها
ت الالفاظ واجب وان لم يصل استعمال اللفظ فيه الى حد يتبادر انه المراد من
اللفظ ولا ارادة معنى الحقيقي راجحا بالنظر الى الوضع ولا المجازي بالنظر الى كثرة
استعمال اللفظ فح يجب التوقف لان الحمل على احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح

لما عرفت من عدم ثبوت دليل على وجوب الحمل بالحقيقة من حيث هي وان
المناط في الدلالات الالفاظ العلم ولا يوجد شئ من ذلك فالواجب التوقف
ح وان لم يكن كذلك بل استعمال اللفظ في المعنى المجازي هكذا لم يصل الى حد يتبادر
من اطلاق اللفظ ولو بملاحظة كثرة استعماله فيه والى حد يقع الوجوه التردد في انه
هو المراد او المعنى الحقيقي بل يكون عند الاطلاق المعنى الحقيقي هو المتبادر فح يجب
حمل اللفظ عليه بلا تامل لما عرفت من انه يجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي اذا كانت
مظنون الارادة اجماعا وهنا كذلك فلا وجه للتوقف ولا يحمل على المعنى المجازي
اذا عرفت ذلك فنقول ان كان المراد بالمجاز المشهور هو الصورة الاولى كما هو
المشهور في تفسيره فح لا وجه للقول بالتوقف كما ذهب اليه المشهور ولا يحمل على الحقيقة
كما ذهب اليه ابو حنيفة لما عرفت وان كان المراد به الصورة الثانية كما فسره البعض
في المقام فالوجه هو التوقف كما هو مذهب المشهور ثم اعلم ان تحقق المجاز المشهور
على تفسير المشهور يمكن تحققه بان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي استعمالا شايعا
اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي وبلغ بالقرينة المنفصلة الخارجية على المدعى
اللفظ ولا يستعمل في المعنى الحقيقي الا بعض الاوقات على سبيل الندرة وح فبعد
بلوغ استعمال اللفظ الى هذا الحد وندرة استعماله في المعنى الاصلي يكون المتبادر
ولو لم يوجد القرينة الدالة على انه المعنى المجازي بواسطة كثرة استعمال اللفظ في
هذا المعنى ويمكن ان يجعل المتكلم هذه قرينة على ارادته لكونها مفهم لهذا المعنى
ح فتكون كالقرينة المعينة للمعنى المجازي والظم عدم تحققه باستعمال اللفظ في المعنى
المجازي مع القرينة المتصلة الدالة على ان المراد المعنى المجازي وان بلغ الاستعمال
ما بلغ بل ح عند ترك القرينة المخاطب يتردد من اجل تخيله انه ربما جعل المتكلم
كثرة الاستعمال قرينة دالة على ارادة المعنى المجازي فالظم عنده هذا او تخيله انه
كل المراد المتكلم للمعنى المجازي الى القرينة وهنا لم يات بها فالظم عنده انه قصد
المعنى الحقيقي اذا عرفت هذا فلتعلم ان الظم عدم تحقق المجاز المشهور على تفسير المشهور
وان كان مشهورا في الالسنة وان كان ممكنا عقلا اذ لو بلغ الاستعمال الى حد يتبادر

بواسطة

بواسطة المعنى المجازي مع قطع النظر عنه لرسوخه في الاذهان كالحقيقي بحيث لا
يشتهار فلا شك في كون اللفظ حقيقة فيه وان كان بالعرض وان لم يصل الاشتهار
الى هذا الحد فالظم انه يتبادر منه المعنى الحقيقي وتحقق شهرة يتبادر في المعنى الذي
المجازي بملاحظتها مع قطع النظر ولا مع عدمها محض لا تحقق له هذا كله اذا
علم الموضوع له ولم يعلم المستعمل فيه واما في صورة العكس فالكلام فيه الظم انه
يقع في مقامات الاول ان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى واحد لا غير وعلم استعمال
اللفظ فيه في الواقع ايض ولا ينافي انه استعمل في معنى واحد لا غير لكن يحتمل انه يكون
الموضوع له وغيره استعمل اللفظ فيه مجازا وفي هذين المقامين الظم انه لا خلاف
في انه يحكم بكون المعنى المستعمل فيه معنا حقيقيا على ما يظهر من السيد في الذريعة
وهو قرينة قال الاول في بحث ان الامر للايجاب ام مشترك بينه وبين الايجاب بعد
ما اختار الاخير مما يدل ايض على ما اخترناه من المذهب انه لا شبهة في استعمال
صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والمتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال
يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وما استعمال اللفظة الواحدة في شيئين او
الاكا استعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة عند الكل من غير خلاف بينهم في
ذلك فلما كان في ادعاء التسوية بين استعمالها في الواحد والمتعدد دو دلالة على ما ذكر
من ان الاصل في الاستعمال على الحقيقة ولا تمسك به مثل السيد ره في موضع عليه
لا يخفى على ناظر الذريعة اذ التمسك به في عبث وغير مفيد وهو لا يصدر عن مثله
فقال ره له بعد ما ذكره من الادلة الدالة على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما
كنت اعرف الفاظ حتى اختصم الي مختصمان في بئر فقال احدهما فطرها اي ابتداها
وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول الفتى دهاقا
اي ملئ فاقول السيد لولا استعماله على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة لما
ساغ ذلك قال بعض المحققين من متاخري المتاخرين الظم انه لا خلاف في دلالة
الاستعمال في الجملة على الخلاف في دلالة على الحقيقة وان كان المستعمل فيه كما هو منهم السيد
متعددا ويمكن ان يستدل لذلك لوجوه ايض الاول الاستقراء لانا غلبة الالفاظ

انه

شئ

المستعملة في المعنى الواحد بل كلها سوى نادر منها يثبت لسائر معناها الحقيقي فالمظنون
الحاق الشي بالاعم الاغلب لا يقال قد ادعى ابن جني على ما نقله عنه في انه اكثر اللغات
استعمالات مجازات فلو لم نقل بعين المستعمل فيه مجازا فلا اقل من تساوي الاحتمالين وقد
التوقف لانا نقول ان هذا المرجوح دعوى هذه كالوجدان والاستقراء بل المعلوم خلافها
بالبداهة سيما اذا كان المعنى المستعمل فيه واحدا كما المقام واذ قوله معارض بقول من هو
ايضا ظاهر في ان الظن المستفاد من قولهم سيما اذا كان المشاهد شاهدا على نوعهم
ايضا قوي من الظن من قوله وان مستنده في ذلك الى دليل فاسد كما يظهر على من لاحظ
خط النهاية ليس من اجل التتبع والاستقراء في كلام العرب حتى يحصل منه الظن على من
له في ذلك قال ابن الجني اكثر اللغة مجازا اما الفعل اذ قلت قام زيد افتضى الفعل
افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من
زيد وهو معلوم البطلان ثم محال وانا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث
انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت محتاطا ضربت راسه لم يكن قطعية
من جميع جوانبه ثم قال ومنها المجاز ومنه ومن اخر فانك اذا قلت رايت زيدا
او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة و
النقصان فالمدلول عليها انما هو جزء الاصلية لا يتعدى شيء من ذلك
فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا يضرب وقد استندها اليها
فكان مجازا مع ان الرؤية انما تناول مصلحة الظاهر وذلك ليس حقيقة زيد
بل انما خارج عنه او جزء منه ومثل هذا المجاز من باب المجاز التركيبي
العقلي لا نصيغة الرؤية وضربت قد استعمل في معناها الحقيقي وزيد من
الاعلام فلا يكون مجازا بل المجاز وقع في التركيب انتهى وفساده اوضح من ان
وعلى تقدير يكون مثال هذه مجازات فلا شك ان هذا النوع من الكلام
اقل قليل بل ليس بشيء كالقطرة الى البحر فثبوت المجاز فيه لا يدل
على كون اغلب الكلمات كذلك مع انه لو كان اكثر الاستعمالات لا بد ان يتبادر
المعنى المجازي عند الاطلاق مع ان المشاهد خلاف ذلك فانه يتبادر المعنى
عند الاستعمال الى المعنى الحقيقي بلا تامل ثم ان اراد المعنى المجازي اكثر من المعنى الحقيقي
اذ الغالب ان للمعنى الحقيقي واحد له معان متعددة مجازية بالقوة او بالفعل فهذا

م

ثم الا ان هذا لا استلزام ان يكون استعمال اللفظ فيها اكثر ولعل مراد من قال
من الاصوليين ان اغلب اللغات مجازات لا ما يستفاد من كلام ابن جني الثاني:
انه لو لم نقل بكون هذا المعنى الواحد المستعمل فيه اللفظ المعنى الحقيقي يلزم القول
بحدوث مجاز لا حقيقة له اذ الاصل عدم استعماله في المعنى الاخر مع انه
لو استعمل فيه لاطلعوا عليها ائمة اللغة وضبطوه وح فلو لم نقل ان هذا المعنى
هو المعنى الحقيقي يلزم القول بحدوث مجاز لا حقيقة له وهو وان امكن الخبر والمع
او وقوعه فانه في غاية الندرة فالمظنون الحاق الشي بالاعم الاغلب
هذا الدليل انما يجري في المقام الثاني فقط الثالث لو لم نقل ان هذا المعنى
هو المعنى الحقيقي يلزم زيادة الثالث الحادث وهو القرينة فان المجاز
لا بد من قرينة تصرف عن المعنى الموضوع له الى المعنى المجازي لملاحظة المناسبة
فانه لا يعلم الا بعد تعقل الامرين ووجودها وملاحظتها حين الاستعمال
واما لو كان للمعنى الحقيقي فلا يلزم ذلك بل يلزم حلعتا لاستعمال المشترك
الورود لانه لا بد من القول به على كلا التقديرين وتصور المعنى الموضوع له واذا
دار الامر بين الاخذ القول بما يلزم منه زيادة الحادث وما لا يلزم فالثاني اولى
وبالجملة الظاهر من الاصوليين انه في الصورة التي يكون المستعمل فيه معنى واحدا
يحكم بكون للحقيقي لا يقال قد تكرر في كلام اهل الاصول ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز وهو شامل المستعمل فيه الواحد والمتعدد فعلى هذا فكيف يمكن
دعوى ان الظاهر من الاصوليين من هذا القول الرد على من يجعل الاستعمال
دليل الحقيقة سواء كان المستعمل فيه واحدا او متعددا كما السيد ومن قال
ولذا نراهم لا يطلقون من هذا الكلام الا في مقابلة من يدعي ذلك ولا يطلقو
في موضع اخر فما يظهر هذا معارض بقولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة ايضا
فوجب الجمع بينهما بحمل قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة على صورة التي تعدد
المستعمل فيه ولم يعلم ما يكون اللفظ فيه حقيقة وقولهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في الصورة التي يكون المستعمل فيه واحدا سواء كان علم الموضوع له ام مطلقا وانما هد

يجلي ما يستفاد من كلام السيد ره في دعوى الاجماع على ان الاصل في اللفظ
الذي استعمل في معنيين احدهما ان يكون حقيقة فيه ونقل بعض متاخري المتاخرين في المقام
قولين اخرين احدهما التوقف ونسبه الى المشهور والثاني هو الحمل على انه المعنى
المجازي ونسبه الى بعض هو الاجمال متاخري المتاخرين وابن جني ولكن الظاهر ان الخلاف
المشهور في المقام الثالث الآتي لا فيما سبق من المقامين كما هو ظاهر السيد ره في
الذريعة والعلامة في النهاية على ما نقلناه المقام الثالث فيما استعمل اللفظ في اكثر من
معنى واحد ويوجد بينهما علاقة والا فيكون اللفظ مشتركا لعدم وجود شرط صحة
المجاز وذلك على وجوه الاول ان يعلم ان اللفظ حقيقة في واحد منهما بعينه بالاتفاق
ويشك في الاخر وهذا يمكن بوجهين احدهما ان يشك في كونه من افراد الموضوع له
او كون اللفظ فيه حقيقة بخصوصه بان يكون مشتركا بينهما او كونه مجازا فيه المشهور بين
الاصوليين بل الظاهر انه مما لا يخالف الا شاذ انه يحكم بكون اللفظ حقيقة في القدر
المشترك بينهما ان كان قريبا وان الاشتراك المعنوي خير من الحقيقة والمجاز والا
شتراك لما سيجيء انشاء الله [illegible] ذلك ولان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
فرضينا عن مقتضاه فيما اذا تعدد المستعمل فيه ولم يكن بينهما جامع قريب يجعل اللفظ
حقيقة في واحد ومجازا في غيره واما في غيره فيجب العمل به وربما يدعى ايضا ان اغلب المعاني
التي يكون قدر مشترك يكون اللفظ حقيقة فيه لا فيهما ولا حقيقة في واحد منهما ومجازا
في الاخر فالمظنون الحاق المشكوك بالاعم الاغلب والظاهر ان السيد ره قال في هذا المقام با
لاشتراك اللفظي كالمقام الاول وذلك كالخمر فانا نعلم ان اطلاقه على المتخذ من العنب
ونشك في الفقاع الذي قد اطلق عليه لفظ الخمر في بعض الاخبار هل هو من افراد
الحقيقة بان يكون لفظ الخمر موضوعة للمسكر المايع بالاصالة مطلقا او مما يكون اللفظ
فيه بخصوصه حقيقة او مجازا فيجعل من افراد القدر المشترك اولا من غيرها لما
مر وسيجيء منه كلام في هذه المسئلة انشاء الله تعالى الثاني ان يشك في كون اللفظ حقيقة
فيه بخصوصه ايضا كالمعنى الاخر او مجازا فيجعل من افراد القسم المشترك اولا
من غيره لما مر وسيجيء منه كلام في هذه المسئلة انشاء الله تعالى الثاني ان يشك في كون

اللفظ

اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ايضا كالمعنى الاخر او مجازا او لامتناع كونه فردا من افراد الموضوع
لكله مشترك بينهما يصلح لان يكون للعموم الموضوع له فذهب السيد ره وجماعة الى القول با
لاشتراك وذهب المشهور على ما نقل الى كونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقيل بالتوقف
ونسب في بعض العبارات هذا الى المشهور واحتج السيد ومن تبعه بوجوه الاول ان استعمال
اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على
الحقيقة فكما ان استعمال اللفظ في الشيء الواحد يدل على كون اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد
من دون فرق قال قدس سره في الذريعة في بحث الفاظ العموم بعد نفيه اللفظ المختص به
بحسب اللغة وادعائه اشتراك ما يدعى انه له بينه وبين الخصوص والذي يدل على ذلك ان
كل اللفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للعموم وتارة للخصوص الا ترى ان
القائل اذا قال من رجل جاءني واهنته واكرمته لا يراد به الخصوص وقد ما يراد به
بالعموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى
وهذا معلوم ضرورة وما لا يقع في مثله خلاف والظاهر ان استعمال اللفظ في شيئين
انهما مشترك فيهما وموضوعة لهما الا ان يوقفنا او يدلونا بدليل قاطع على انهم با
ستعمالها في احدهما متجوزون وهذا بجملته يقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها
العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على انه بلفظ الا استعمال مسلم
الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوها [illegible] وليس بحقيقة ثم ولو
انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها تخالف في ذلك و
نذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا الذي يدل على الاشتراك فهو ان لغتهم انما
يعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد فلم يدلونا على انهم
متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه كذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وتوضيح
ذلك ان الحقيقة هي اصل اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون حقيقة
في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز الا وحقيقة له فاذا ثبت ذلك وجب
ان يكون الحقيقة هي التي [illegible] قبل الاستعمال وانما ننتقل في اللفظ المستعمل الى انه
مجاز بالدلالة فاما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف

الدلالة

او دلالة علي ان المراد به المجاز او الاستعارة لقطعنا به علي الحقيقة لكنا عدلنا به عن الدلالة
عما يرجع [illegible] الاستعمال الا ترى انه لاحد خالط اهل اللغة الا وهو من العلم
ما لم ضرورة انهم سموا البليد حمارا والشجاع اسدا علي سبيل التشبيه والمجاز وكانه
ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم علي الخصوص واما المطالبة بان يدل ان كيفية الاستعمال
واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا
شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة علي انا نقول لمن ادعى اختلاف
كيفية الاستعمال او نزيد بذلك ان صيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل علي صورتها في
الخصوص ام تريد ان اللفظ تستعمل مجردا في العموم والخصوص مفتقر الي القرينة ودلالة
الامر تقييد بانه [illegible] انا الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين وان اختلفا لما ذكرنا
كك وقد عينا في هذا الكتاب انه نفس الصيغة التي يراد بها العموم وكان يجوز ان يراد بها
الخصوص حيث تكلمنا في اي ما رجل جاءك كان يجوز ان يوجد هنا ولا يكون امرا علي
ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الي ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا
وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل علي صورته وصيغته فيما لم يوضع له و
اما القسم الثاني وهو محض الدعوى وبناء علي المذهب الذي يخالف فيه فكانهم قالوا ان
اللفظ موضوع في العموم علي الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه
يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة
موضوعة علي الحقيقة للخصوص وانما استعملت في العموم تجوزا فيها مع القرينة والدلالة فقد ذهب
قوم الي ذلك وهم اصحاب [illegible] وقد اوضحنا بناهانا وحال مخالفينا في هذه النكتة حال من
ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا في الدار قالوا من ادعى ان عمرا مع زيد
في الدار فقد وافقنا ان زيدا في الدار وانما ادعى امرا زائدا علي ما اتفق عليه مع خصمه فالدلالة
لازمة له دون خصمه فاذا قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا
لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن علي هذا فانا
نقول انتم تدعون الاستعمال عاريا عن قرينة لانكم لو ادعيتم حضورا نفي القرينة لكان [illegible]
اما لانا ذلك كما يلزمنا ان يدل علي اثبات القرينة اذا ادعيناها [illegible] فهذا الحكم يجري

محصن الاستعمال يلزمكم ان يكون المجاز حكمه صيغة لاز مستعمل واذا ادعيتم

من ادعى

من ادعى ان زيدا وحده في الدار وآخر يدعي ان معه عمرا وفي ان كل واحد
منهما يلزمه الدلالة واتفاقهما علي ان زيدا وحده في الدار ليس اتفاقا علي
موضع الخلاف من التوحد والاقتران وهو اوجود شيء ويمكن ان يسالونا
عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري عن القرائن والدلائل لان
الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول به
عن الاصل الى الدلالة الى مصاحبة القرينة ونحن انما ادعينا ما هو
الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصمنا امرا زائدا علي الاصل الا انا نقول
يلزمهم الدلالة وايضا فاننا نتمكن من الدلالة علي صحة ما ادعيناه من عريناه
عن موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري
كما لم يتوقف اهل اللسان علي ذلك كما علمنا في حمار واسد فكان
يجب ان لا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع
خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة فواجب عليه ان يشير
اليه لكون الكلام فيه وخصمنا الكحيل لا يمكن ان يدل علي
ان استعمال هذه القرينة اللفظ في الخصوص لا بد فيه من قرينة
الا بان يصحح مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وهذا
هو نفس المذهب وما يتوقفهم كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة
به من الفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في
حمار وبليد وكالحذف في قوله تعالى جاء ربك واسئل القرية والزيادة
في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك وامثاله وما تفرع وتشعب

مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا فيما عثرنا علي ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات القرينة م

وتتعجب ان يعلم انهم بذلك متجوزون وقاصدون الى اللفظ ما يدل
على المراد ضرورة بغير افتكار ولا احتياج الى نظر واستدلال ولم يجب
مثل ذلك في الاستعمال صيغة العموم في الخصوص وهو ضرب من ضروب
المجاز عندكم فالحق بهذا الباب حكمه في حصول العلم ويمكن ان نرتب
الاستدلال لنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت وبلا اشكال استعمال
هذه اللفظ في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة
من حالهم مع المداخلة انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك
منهم في صنوف المجازاة على اختلافها فوجب ان يكون مشتركا فاذا قيل
لنا فلعل لكونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة
فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على
الاستدلال ولم تقف غيره من ضروب المجازاة في كلامهم على الاستدلال
لولا بطلان هذه الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف
مذهبكم وهكذا هذا الدليل مستقصى في شيء من كتبنا السالفة على هذا الحد
وقد بلغنا غايته انتهى فكلامه نقلنا بتمامه وان كان بعض منه فيه
كفاية لكثرة فوائده الثاني ان الاشتراك اكثر في اللغة فيكون
الحمل عليه اولى مع الاشتباه اما لكونها اكثر فلان الكلمة اسم وفعل
وحرف والاسم الاشتراك فيه كثير على ما يشهد به تتبع اللغات والفعل كلها
مشترك فان الماضي مشترك بين الخبر والدعا والمضارع مشترك

وبين

بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب والحروف
كلها مشترك واما وجوب الحاق المشكوك فيه بذلك فان المظنون انه لكل للاستقرا
الثالث ان الاشتراك اولى من المجاز لكونه مشتملا على فوائد والمجاز مشتملا على مفاسد
ويجب على الواضع ارتكاب الاكثر فائدة لانه حكيم وارتكاب الراجح اولى والا لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو على الحكيم غير جائز والشارع حكيم فلا يجوز له التكلم بالمرجوح مع امكان التكلم با
الراجح اما فوائد الاشتراك فهي كثيرة الاولى انه ابعد من الخطا لانه ان وجد معه القرينة المعينة
لاحد المعنيين حمله السامع عليه وان لم يوجد قرينة فيتوقف ولا يحمله على شيء حتى يظهر السياق
وهذا بخلاف المجاز فانه ربما يذهب قرينته بواسطة الحوادث فيحمل السامع اللفظ على خلاف
المراد ويلزم المفسدة ففي تقدير الاشتراك يحصل محذور واحد وهو الجهل بالمراد بعينه
والثاني يلزم الجهل بالمراد واعتقاد ما ليس بمراد مرادا ولا شك ان ما فيه محذور واحد اقل
مفسدة مما فيه محذوران الثاني ان الاشتراك يتوقف على شيء واحد وهو الوضع والمجاز يتوقف
عليه وعلى ما يقع بعد الاستعمال فيه جازا وعلى وجود العلاقة المصححة وعلى تصور ملاحظتها ولا
شك ان ما يتوقف على مقدمات قليلة اكثر وقوعا من غيره اولى فيجب الحمل على الاشتراك لانه
المظنون والاولى الثالث ان المشترك ان تعين حمله على احد لقرينة فيتعين عليه على الاحسن واما
المجاز فليس كذلك اذ يحتاج الى قرينة معينة للمعنى المجازي ولا يكفي فيه القرينة الصارفة فيه
فيكون احتياجا الى الامور الخارجية وما يكون اقل فهو اولى من ان يحمل اللفظ عليه لان
احتمال الخطا فيه ابعد فالحمل عليه لانه يجب الحمل على الاولى مهما امكن مع ان الغرض من وضع
الالفاظ هو تادية المعنى على وجه الاختصار الرابع ان الاشتراك اكثر فائدة فيكون اولى لانه
مع المجاز لاعتبار ان كل واحد من معنييه وما يكون اكثر فائدة فيكون اولى بالوضع وحمل كلام
الحكيم عليه اولا يجوز له التكلم بغير الاولى مع امكانه الخامس ان الاشتراك يكفي فيه ادنى قرينة لتعيين
المراد دون [illegible] فانه لابد فيه من وجود قرينة معها ولظهور الحقيقة وزيد عليه في الظهور لانهم
فيكون اقل احتياجا من المجاز وما يكون اقل احتياجا فانه اولى من غيره فيجب ان يحمل عليه لوجوب
حمل كلام الحكيم على الاولى مهما امكن السادس ان الاشتقاق يصح في كل واحد من معنيي الاشتراك

فيجب حمل كلام الحكيم عليه لانه يجب حمل كلام الحكيم بالاولى مهما امكن

فيكون اكثر فائدة بخلاف المجاز فانه ليس كذلك وما يكون اكثر فائدة فهو اولى بالوضع وحمل
كلام الحكيم عليه لانه لا يجوز على الحكيم التكلم بالمرجوح مع امكان التكلم بالراجح لا يقال المجاز اولى
من الاشتراك لكثرة فوائده منها ان المعنى المجازي ابلغ من المعنى الحقيقي لاتفاق اهل العربية على
ان الكناية والمجاز ابلغ من التصريح واذا كان كذلك فحمل كلام الحكيم على الابلغ اولى ومنها انه قد يكون
اخف منها عند النطق لثقل الحقيقة على اللسان وخفة المجاز او يكون متضمنا للتعظيم والملاطفة
متضمنا للتحقير ومنها انه يمكن التوصل به الى انواع البديع من السجع والمطابقة والمقابلة والروى
والروي والجناس والاشتراك فيها مفاسد ايضا منها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة
ومنها انه ربما يوجب الحمل على غير المراد وما في غاية الضد منه كما اذا كان موضوعا للضدين
واطلق وفهم السامع المعنى الذي ليس بمقصود التكلم ويكون ضده بتخييل قرينة ومنها
انه يحتاج الى قرينتين دون المجاز فانه يكتفى فيه قرينة واحدة للحمل على المعنى المجازي
واذا كان المجاز اكثر فائدة والاشتراك فيه مفاسد فيجب حمل كلام الحكيم على المجاز لانه
يجب عليه التكلم بالراجح دون المرجوح لانا نقول هذا معارض بمثله ايضا اذ لو اعد المجاز
توجد في الاشتراك والمفاسد مشتركة بينهما واما بعض فوائد الاشتراك مثل نافى المجاز
الاجمال وانه عند فقد القرينة يتوقف فيه ويحمل بالاحتياط دون انه عند فقدها يحمل
على المعنى الحقيقي ويلزم منه المفسدة ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبانا لا نم ان في
الاستعمال دلالة على الحقيقة لحصول العلماء من المتكلمين حتى صار في الوضع كالشمس في
رابعة النهار عندهم [illegible] ان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا دلالة له على الخاص
وقال الشيخ ره في العدة ايضا في بحث الامر فان قيل لو استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين
قيل له لا نم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ
حقيقة بان ينصوا لنا بانه حقيقة او بنحوه يطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قد ذكرناه
ذكره فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك انتهى فان قيل
ما يدل عليه كلام الشيخ ره والقول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لا تقولون بموجبه
في الاجملة نفس الاستعمال في المعنى الواحد مطلقا دليلا على الحقيقة في الظم فكيف تعتمدون به
في هذا المقام قلنا ان استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء وان كان دليلا على الحقيقة ظم
الا انه معارض بما هو اقوى منه من ان اغلب الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة يكون

يكون

المجاز

يكون مجازا فيما سوى واحد منها على ما صرح به جماعة ويشهد على ذلك الوجدان ايضا فانا نرى
بالعيان ان الاشتراك في الفاظ في غاية الندرة والمجاز اغلب منه بمراتب واذا كان كذلك فيجب
الحمل على المجاز للوجوب الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب لانه المظنون والعمل به واجب اذ لو
علمنا بخلافه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز من المعلومات ان المناط في مدلول
الالفاظ انما هو العلم او الظن لا الشك والوهم ولا شك ان ترجيح المرجوح على الراجح غير جائز والظن
يعدل بما هو اقوى منه ثم استعمال اللفظ في المعنى الواحد ظم في دلالة على الحقيقة لعدم وجود
معارض له بل الاستقراء فيما نحن فيه بخلاف ذلك واما عن الثاني فبانا لا نم ان كثيرا من
الاسماء مشتركة بل الاشتراك منها غاية الندرة وكذا لا نم ان الافعال والحروف مشتركات لانه اول
الدعوى اذ غاية ما يثبت استعمالها في المعاني المتعددة ومتعلق الاستعمال لا دلالة فيه
على الحقيقة والمجاز وان سلمنا انها مشتركات فثبوت الاشتراك لا يصير موجبا ودليلا على
وجوب حمل الفاظ التي هي اسماء والمستعملة في معان متعددة على الاشتراك مع كونه فيها في غاية
الندرة بل نكره جماعة مطلقا لان ثبوت شيء في نوعين مختلفين لا يصير منشأ للظن بثبوته في نوع
اخر مخالف لهما سيما اذا كان الاكثر افراد هذا النوع غير ثابت فيه ذلك الشيء بل خلافه فيه ثابت والى
ذلك اشار ره في ر على ما نقل عنه ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك نادر واشتراك الافعال
والحروف لا يجدي نفعا واما عن الثالث فبان هذا معارض بمثله لان المجاز ايضا يشتمل على فوائد
والاشتراك يشتمل على مفاسد ايضا على ما مر واما ما قيل من وجوه رجحان الاشتراك وبعض الفوائد
يتحقق في الاشتراك وهو ما مر دون المجاز فهو اولى من المجاز ففيه نظر لانا لا نم ان جميع فوائد
المجاز توجد في الاشتراك ومشترك بينهما بل المجاز يشتمل على بعض الفوائد الذي لا يوجد في الاشتراك
وهو زيادة المبالغة فانه لا تاتي في الحقيقة كما لا يخفى ولئن سلمنا ذلك فنقول على الواضع ارتكاب
ما هو الاولى لان هذا ان سلم وجوبه فانما هو اذا كان الواضع حكيما كالله تعالى واحد انبيائه ونمنع ان
الواضع كذلك بل يحتمل ان يكون بشرا غير حكيم ونمنع وجوب ارتكاب الاولى عليه وانه يجب على الحكيم
التكلم باللفظ الاولى اذا كان الغرض ايصال التكاليف والاحكام الى العباد ولذا نرى انهم لو ما التفتوا
الى نكات البلاغة والفصاحة في مكالماتهم مع الروات نعم ان اقتضى الحال التكلم بهذا النحو في مقام
الاعجاز فيجب التكلم بمثل ذلك ولئن سلمنا ذلك ايضا فنقول لا يلزم منه خلاف مطلوبكم لانا

نرى ان اكثر القرآن مجاز وكذا الاخبار واستعمالات البلغاء والفصحاء ووقوع
المجاز فيها اغلب من الاشتراك بمراتب بل وقوعه فيها في غاية الندرة وذلك
دليل على كون المجاز اكثر فائدة واولى وان لم نعرفها تفصيلا والا لزم على الحكيم ارتكاب
غير الاولى مع ارتكابه وهو غير جائز عندكم وبالجملة الظن من الاصوليين ان المجاز
اغلب من الاشتراك على ما ثبت بالاستقراء والوجدان يشهد على ذلك ايضا واذا كان
كذلك فالمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب والعمل به واجب في الالفاظ ولا خلاف في
ذلك ايضا والظاهر من السيد ره هنا ان تقديم الاشتراك على المجاز لاجل كون المظنون
بواسطة في الاستعمال عنده وذلك لعدم التفاته الى القرينة الخارجة الدالة على العكس
ولو التفت الى ذلك لقال بمقالة الاصحاب ايضا بلا تامل احتج المشهور بوجوه الاول ان
الاصل عدم الوضع للمعنى الاخر فيكون استعمال اللفظ فيه مجازا الثاني ان اغلب الالفاظ
المستعملة في اكثر من معنى يكون مجازا فيما عدا واحد منه على ما ثبت لنا بالاستقراء والمظنون
الحاق الشيء بالاعم الاغلب الثالث ان الغرض الاصلي من الوضع ليس الا افهام المعنى المراد من
دون تجشم قرينة وهذا لا يحصل من الاشتراك فانه لا بد من القرينة لاستفادة منه شيء
ومعها يلزم التطويل الذي ليس بمطلوب في تادية المراد بل المطلوب فيها الاختصار فثم عدم
عدم وقوع ما يكون مخالفا للمقصود الاصلي وندرته وح فيكون المظنون ح انه مجاز في
غير المعنى الذي ثبت كون اللفظ حقيقة فيه والعمل به واجب ويمكن المناقشة في الاول بان
الاصل معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الوضع لهذا المعنى فكذا الاصل عدم استعمال اللفظ فيه
مجازا لانه حادث ايضا فيلزم ح ان يكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى اذ لا ثالث لانه نقول الكلام
في الموضوع الذي يوجد بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز ولذلك لكان اللفظ حقيقة فيه ايضا
كالمعنى الاخر بالاتفاق لعدم وجود شرط صحة التجوز ح واذا كان كذلك فالمجاز اولى لان ان قلنا به
يلزم ح القول بحدوث المصحح للاستعمال وهو العلاقة لانها موجودة بخلاف ما اذا قلنا انه
المعنى الموضوع اذ نحتاج ح الى القول بحدوث الوضع الذي هو حادث والاصل عدمه لا يقال
لا يكفي مجرد وجود العلاقة في المجاز بل لا بد من الالتفات اليها عند الاستعمال ولا شك
انه حادث فالاصل عدمه لانا نقول الوضع ايضا يحتاج الى الالتفات اليه اذ لا يمكن الاستعمال في
الموضوع له على الوجه الصحيح مع عدم الغفلة مع عدم الالتفات اليه اذ لا يمكن الاستعمال الى
الوضع وح يتعارض الاصلان ويبقى الاصل عدم الوضع سليما عن المعارض كذا ذكره بعض
المحققين ولا يخلو عن نظر بما قررناه سابقا في بيان ان اللفظ المستعمل في المعنى الواحد

المشكوك فيه ٢

اللفظ بكونه

كونه حقيقة فيه لا مجازا ولا في الثالث بان المجاز ايضا كذلك اذ لا بد من القرينة لا يفهم منه شيء ويلزم
ح الاجمال وهو مخل بالمقصود ومعها يلزم التطويل ايضا لا يقال التطويل اللازم في المشترك اكثر
لاحتياج صرفه كل واحد من معانيه الى القرينة المعينة بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة
معينة للمعنى المجازي واما المعنى الحقيقي فلا يحتاج الى القرينة فالحمل على الحقيقة والمجاز اولى من
حمله على الاشتراك والمعتمد هو الوجه الثاني لعدم حصول الظن المعتمد به في المجاز مما ذكره من
الوجهين والمناط في الفاظ الظن المعتمد به احتج من قال بالتوقف بان الاستعمال كما يوجد في الحقيقة
فكذا يوجد في المجاز حيث لا مرجح والجواب عنه بالمنع من عدم وجود المرجح فان اغلبية المجاز على
الاشتراك على ما ثبت بالاستقراء من اقوى المرجحات فهي مرجحة للحمل على المجاز الثاني ان يستعمل
في اكثر من معنى ولا يعلم المعنى الحقيقي بعينه ولكن يعلم ان واحدا منها لا بعينه هو المعنى الحقيقي والظاهر ان
حكمه حكم الاول ايضا فالمشهور يحكمون بانه حقيقة في واحد من المعنيين والمعاني لا بعينه والسيد ره قائل
بكونه مشتركا بينهما وذهب الى التوقف والدليل الدليل والجواب الجواب ولكن النزاع في هذا الوجه
لا يترتب عليه ثمرة غالبا ويترتب عليه بعض الثمرات في بعض الفروض منها لو اوصى احد ان
يعطي مال معين لاول من تكلم بالاشتراك من جماعة معينة فتكلم واحد منهم بمثل هذا اللفظ
فعلى مذهب السيد يستحق المال ولا على غيره ومنها لو حلف ان لا يتكلم بالمشترك فيجب عليه
الكفارة ان تكلم بمثل هذا اللفظ ولا على غيره وكذا لو نذر ان في ترك التكلم وجاز كما يتفق بالعوارض
ان ميسر في فروض اخر يظهر فيها ثمرة النزاع بالتتبع الرابع ان يستعمل في اكثر من معنى ولم يعلم كونه
حقيقة فيه او مجازا وفي بعض حقيقة وفي الاخر مجازا والنزاع في هذا المقام كالسابق ايضا
ونقل عن بعض في هذا المقام قولا رابعا وهو ان اللفظ مجاز فيما استعمل فيه من المعنيين
والمعاني لان اغلب اللغات مجازات فيجب الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب لان المظنون
والعمل به واجب ويمكن المناقشة فيه بما مر وبانه لو كان اللفظ مجازا في الجميع فاما ان يكون الموضوع له
معنى لم يستعمل فيه اللفظ او استعمل ولكن لم يصل ذلك الينا والاول يلزم منه وجود الوضع
بلا حقيقة وهو اما غير واقع او نادر في الغاية الندرة فالمظنون خلافه والثاني بعيد في غاية
البعد ونادر في الغاية كما لا يخفى والمظنون خلافه ولا يجوز الحاق المشكوك فيه بالنادر بل يجب

للمعاني على واحد منها او الاصح ان الموضوع له
لا دليل عليه اللغوي عل الخاص ٢

الحاصلة بالاعم الاغلب وهو انه مجاز فيما سوى واحد من المعنيين او المعاني بانه لو لم يكن حقيقة
في واحد من المعاني فيلزم القول بحدوث حادث اخر وهو الوضع لمعنى اخر غير ما استعمل
فيه اللفظ وللاستعمال فيه لان المجاز بلا حقيقة في غاية الندرة ان لم نقل بعدمه ولا يحصل
عدمه لان الاصل عدم الوضع لواحد مما استعمل فيه اللفظ ايضا لكون الوضع حادثا فيهما
والاصل عدمه ايضا لانا نقول نحن نعلم بحدوث حادث في الواقع قطعا وهو الوضع
لمعنى استعمل فيه اللفظ لندرة المجاز بلا حقيقة وح فان قلنا ان هذا المعنى هو واحد
من هذين المعنيين او المعاني فلا يلزم القول بحدوث الوضع والاستعمال في معنى اخر
لم نقف عليه وان قلنا انه غير هذين المعنيين فيلزم القول بحدوث حادث و
غيرها ولا شك انه اذا دار الامر بين ارتكاب حدوث حوادث وحدوث حادث فلا
شك ان الثاني اولى تم ونسب هذا القول الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين لكن
لم عبارته في حاشيته على شرح المختصر دال على التوقف في بحث المشتق بعد تسليم
الفاضل الباغنوي احتجاج من قال بكونه حقيقة في الماضي بالاصل واعلم ان ما ذكره المحشي
في تتميم الاستدلال حينئذ مندفع بجواب الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة
وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا ان في ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه
ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه
ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له انتهى و
بالجملة هذا القول ضعيف في غاية الضعيف فلا ينبغي للعالم الذهاب اليه ولكن يلزم الذي جنى
القول به على ما نقضه ولعله الذي نقلناه عنه اذا عرفت ذلك فاعلم ان محل النزاع هو اللفظ
الخالي عن النص والعلامة الدالة على الاشتراك او لا ريب ان مع وجود واحد منها يجب
العمل بمقتضاه ومنها نبيا ولعل عدهم من جهة تحقق الاستعمال فيهما المعنيان حملا الطلق كما اذا
رأينا ان صاحب القاموس مثلا ذكر اللفظ المعنيين ولم يوجد في ايهما قرينة بعين الحقيقة
والمجاز والا ان اللفظ في ايهما يكون حقيقة فيهما بالاتفاق بين الاصوليين بل جعلوا
ذلك علامة الاشتراك وتحققه في اللغة قال ابن الحاجب فيما المجاز فهذه لم يتعرضوا لها
المقه وينبغي التعرض لها لكثرة ثمرتها وان كان حملا على المعنى اللغوي الاول اذا ثبت ا

اللفظ

*اللفظ الذي لا شك انه اول الاستعمال في المعنى وفي المعنى الكشف ايضا*

اللفظ معنى عند الشارع فيجب حمل خطابه عليه لما ذكرنا من الاصل في الاصل الاستعمال الحقيقة وفيه
اقوال اخر نقلها الحاجبي الاول ان اللفظ مجمل بينهما لان اللفظ يصلح بهما ولم يتضح احدهما فوجب
التوقف الثاني انه ان كان اللفظ الذي ثبت له حقيقة شرعية وقع في الاثبات وجب الحمل على ا
المعنى الشرعي وان وقع في سياق النهي فمجمل فذهب الى ذلك الغزالي واحتج بان في الاثبات يمكن حمله
على الشرعي فيجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة مع الامكان واما في النهي فلا يمكن ذلك مثلا
لا يمكن حمل قوله لا تصل ايام اقرائك على المعنى الشرعي لانها موضوعة للصحيحة والنهي يدل على
الفساد فلو كان محمولا على المعنى الشرعي فيلزم صحة النهي اذ المعنى الشرعي لا يكون الصلوة الصحيحة
والمنهي عنه لا يكون الا فاسدا ولا يخفى بطلانه وح فالواجب هو التوقف الثالث انه في الاثبات
يحمل على المعنى الشرعي وفي النهي على اللغوي احتج الاول بما ذكره الغزالي من وجوب الحمل على المعنى الحقيقي
مهما امكن وعلى الثاني بعدم امكان الحمل على المعنى الشرعي لما مر وح فيجب الحمل على المعنى اللغوي وفي
الجميع نظر اما في الاول فبانا لا نسلم ان اللفظ بدون القرينة يصلح للحقيقة والمجاز بل لا شك انه لا
يصلح للاخير بدونها لما مر واما في الثالث فبانا لا نسلم ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة بل
نقول انها موضوعة للاعم ان سلمنا ذلك فلا نسلم لزوم الاجمال ح لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات
اليها عند تعذر الحمل عليها وهو الصلوة بدون الشرط فلم الاجمال انما يلزم في الصورة التي تتعدد المجا
المجازات بالسوية اليها لا مطلقا واما في الثالث فظهر بما مر وان لم يثبت له معنى شرعي واصطلاح اهل زمانه
معنى فيجب الحمل على المعنى الذي يكون اللفظ حقيقة فيه عند اهل زمانه ليستقيم لزوم الاغراء بالجهل
والتكليف بالاطلاق ان كان مدلول اللفظ مكلفا به وهو على الشارع قبيح ولقوله وما ارسلنا من رسول    ويكون الجمع ٣
الا بلسان قومه والاخبار الدالة على ان الله لم يرسل من ان يخاطب قومه ويريد منه خلاف ما هو
بلسانهم وهو خلاف ما يفهمونه وان لم يثبت له في اصطلاح اهل زمانه وجب حمله على ما نفهم منه في
عرفنا لان الاصل عدم النقل وثبوت ما كان على ما كان وكذا اذا لم يوجد له معنى في عرفنا معنى خلاف
ما هو معناه لغة فان كان في العرف عرف المتشرعة فهذه النزاع المشهور وهو ان الحقيقة الشرعية
ثابتة ام لا وقد مر هذا مفصلا وان كان عرف العام ففيه مذاهب احدها انه يجب حمل اللفظ على المعنى
اللغوي وهو مختار المرتضى ره لان الاصل بقاء المعنى اللغوي وعدم هجره الى ان يثبت ذلك يقينا
وما ثبت ذلك لنا الا بعد زمان الشارع واذا ثبت بالاستصحاب بقاءه وعدم هجره فوجب حمل الخطاب

عليه لانه يجب ان يخاطب القوم بلسانهم للادلة المتقدمة وقد اثبتنا بالاستصحاب ان لسان القوم خلاف
المعنى العرفي وهو المعنى اللغوي الثاني انه يجب الحمل على المعنى العرفي وهو مختار المفيد وجماعة و
نسبه بعض الافاضل الى المشهور ومنهم من ره لان اغلب الفاظ التي خاطب بها الشارع موافق
للعرف في المعنى فالمظنون الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب ولان من البعيد كل البعد تغير عرف
العام بعد زمان بل العادة تحكم ببطلان تغير عرف العام في هذا الزمان القليل ونحكم بان التغير
كان نادرا في اقل زمانه وح فيجب حمل الخطاب على المعنى المتداول بين العرف العام لانه المظنون انه معنى
اللفظ عند اهل زمانه واذا كان كذلك فيجب الحمل عليه لما مر ويمكن دفع الجميع اما الاول فعلى القول بان
المناط في حجية الاستصحاب هو افادة الظن فواضح اذ لا يستفاد لنا الظن بعدم هجر المعنى اللغوي زمان
الشارع بعد وجدان ان معنى اللفظ في عرف العام على خلاف ذلك المعنى بعد التحليل ولا انصاف وعلى
القول بان حجيته انما هو لاجل الاخبار المستفيضة الدالة على عدم نقض اليقين الا باليقين فنقول
الظاهر من طريقة العلماء انه لا بد من حصول العلم او الظن عند دلالات الالفاظ ولا يجوز العمل بالمشكوك
فيه لولا انها لاجل التعبد ولذلك تريهم يتوقفون في موضع الذي لم يحصل الظن بالمراد بواسطة عوارض
الخارجية مع ان شمول الاخبار لهذا المقام محل تامل ولا يمكن ان يقال ان استصحاب عدم النقل معارض با
استصحاب عدم التكليف فيما اذا كان يلزم من الحمل على المعنى اللغوي ثبوته ولا يلزم من ذلك من الحمل على
المعنى اللغوي لانا نقول قد يكون الامر بالعكس بان يلزم من الحمل على المعنى العرفي في ثبوت
التكليف اللغوي وح فيعدم القائل بالفرق بين الموضوعين يتعارض الاستصحاب
ويتساقطان في البين ويبقى الاصل عدم النقل ح سليما عن المعارض هذا ان سلمنا ان استصحاب
الحكمي يعارض استصحاب الموضوعي وان قلنا بتقديم الموضوعي كما هو المشهور بين
العلماء وح فلا يمكن ان يعارض استصحاب عدم التكليف استصحاب عدم النقل سيما اذا
كان الموضوعي مثبتا وعن ناف واما بالثاني فان يقال ان اراد انه ثبت بالاستقراء ان
طريقة الشارع حتى في الالفاظ التي لها في عرفنا معنى مغاير لما هو معناه لغة ارادة
المعنى العرفي منها دون اللغوي فذلك اول الدعوى واني ثبت لهم ارادة الشارع من
تلك الالفاظ المعنى العرفي سلمنا ذلك لكن نقول الالفاظ التي تغاير المعنا ما هو في العرف



اما انها او ما بلغت في الكثرة الى حد يحصل بالاستقراء او في غاية الندرة ان حكم المشكوك فيه حكمها
وان اراد ان طريقة الشارع في الالفاظ التي لم يكن لها معنى في عرف اللغة او يكون في العرف
ارادة المعنى العرفي منها فالمظنون الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب فنقول ان هذا الا
الاستقراء لا يحصل منه الظن بان الشارع في الالفاظ التي يكون لها كثرة في اللغة معنى مخالف
لمعناها العرفي اراد المعنى العرفي اذ الاستقراء في افراد نوع لا يحصل منه الظن بان حكم افراد
نوع اخر مغاير لهذا النوع والقسم الفاظ التي لا يكون لها معنى لغة ويوجد لها معنى في عرف
العام في غاية الندرة فضلا عن بلوغها الى حد الكثرة بحيث يحصل من استقرائها الظن بان
حكم فرد المشكوك فيه كحكمها وان اراد ان الشارع طريقته في اكثر المكالمات والخطابات
قصد المعنى الذي هو فيه في عرفنا ولا نعلم ان هذا المعنى الذي يكون اللفظ فيه ظاهر اللفظ لغة ام
لا فالمظنون ان المشكوك فيه كذلك ايضا فنقول نحن نثبت بالاستصحاب عدم النقل واتحاد معناه
الذي يتبادر منه في عرفنا مع المعنى اللغوي ويحصل لنا الظن بذلك ايضا لان النقل خلاف
الاصل وعلى هذا فاستقرائها لا يحصل منه الظن بان المراد في اللفظ على مغايرة معناه للمعنى اللغوي
المعنى العرفي دون اللغوي كما لا يخفى واما في الثالث فبانا لا نقول بعد تسليم ما ذكره من الاستبعاد
انه انما يتوجه لو كان حدث ابتداء الاستعمال في ذلك المعنى المنقول اليه بعد زمان الشارع ويمكن
ان يكون ابتداء الاستعمال في ذلك المعنى كان قبل زمانه او وصار اللفظ في زمانه او قريبا الى
ان يتبادر منه المعنى اللغوي والعرفي ثم بعد زمانه بواسطة كثرة الاستعمال منقولا عن المعنى
اللغوي الى المعنى العرفي مثلا يمكن ان يقال ان لفظ الدابة كان في عرف اللغة موضوعا لما يدب على
الارض ثم استعمل في عرفهم في ذوات القوائم الاربع مجازا وصار هذا المعنى بواسطة كثرة الاستعمال
في زمان الشارع قريبا الى ان يتبادر منه من اللفظ كالمعنى اللغوي وصار منقولا الى المعنى العرفي
فيما بعد زمانه وعلى هذا فلا استبعاد هذا الثالث ما اختاره بعض المحققين من متاخري المتاخرين
من تقديم اللغة اذا كان المعنى اللغوي مذكورا في كتب اللغة بوجوه الاول ان المتبادر من
قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لهذا كونه حقيقة فيه في عرف المتاخر عن زمان الشارع فيجب
ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في

فى كلامهم و منها حادثا يكون مسبوقا بالوضع اخر يوجب التنبيه على حدوث هذا الوضع و
هجر السابق وفى عدم التعرض لذلك دلالة على حدوث الوضع قبل زمانه ع الثالث ان
اكثر هذه المعانى المثبتة فى كتب اللغة ما هى مستمرة واما المهجورة منها فقليلة بالنسبة اليها
و المظنون الحاق الشئ بالاعم الاغلب الرابع ان الظاهر من ائمة اللغة ان غرضهم من تاليف
كتب اللغات وتدوينها انما هو لاجل ان تكون مرجعا للعلماء فى فهم معانى الفاظ الكتاب
و السنة وحل ما فيهما من اللغات المشكلة ومقتضى ذلك كون المعانى المثبتة فيها هى المعانى
المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية الخامس ان هذا المعنى لو كان مسبوقا بالوضع اخر
يجب نقل غيره بالاستقراء لان اكثر مكالمات الشارع على طبقة العرف و على المناقشة فى الجميع
اما فى الاول فمنع التبادر واما فى الثانى فمنع وجوب التنبيه على هذا الوضع وهجر السابق حتى — حدوث
يلزم فى عدم التعرض لذلك دلالة على عدم الحدوث الوضع بعد زمانه واما فى الثالث فبان
هذا الاستقراء معارض بمثله وهو ان اغلب مكالمات العرف دون اللغة على قول صحيح فالمظنون
الحاق الشئ بالاعم الاغلب فيه ايضا واما فى الرابع فبانا لا نسلم ان الغرض من تاليف كتب اللغة ما ذكره بل
بل الظاهر ان مرادهم من تاليف كتب اللغة تلك هو انضباط معانى الالفاظ مطلقا وتدوينها و لذا ذكروا المعانى
التى يقصد من لفظ الكتب والسنة و تعرضوا المعانى الالفاظ لم توجد فيهما فلو كان الغرض من تاليفها انما هو
من فهم معانى الفاظ القران والسنة لاقتصروا على معانى هذه الالفاظ فتم واما فى الخامس فبانا لا نسلم
ان المعنى العرفى الطارى على المعنى اللغوى يجب نقل غيره بالاستقراء وان سلم هو تقديم المعنى العرفى
الذى لم يصر مهجورا كالمعنى اللغوى على المعنى اللغوى لا تقديم العرفى الذى صار مهجورا على
العرفى الطارى الباقى الذى طرات بعده بل ان لم نقل بتقديم المعنى العرفى الغير المهجور على المعنى
العرفى المهجور واللغوى فلا اقل من التوقف وهو المختار فى المقام لعدم دليل يمكن الاعتماد عليه
الجانبين هذا اذا لم يوجد معنى اللغوى فى الكتب التى ما جرت عادة مصنفيها على الاقتصار على ايراد
لغات القران والحديث كابى عبيدة الهروى وابن الاثير على ما نقل واما اذا وجد المعنى الذى يحتمل
معنى العرفى فى كتب هؤلاء وتقديمه على العرفى لان تصنيف كتبهم انما هو لاجل ان يرجع اليه العلماء

فى من

فى فهم معانى الفاظ القران والاخبار و مقتضى ذلك ثبوت المعنى الذى ذكروه فى
زمان الشارع وعدم هجره كما لا يخفى وح يجب تقديم المعنى اللغوى لحصول الظن بثبوته
فى زمان الشارع ح ثم اعلم انه اذا تعذر الحمل على المعنى الحقيقى مط فيجب الحمل على المعنى المجازى
والا لزم خلو اللفظ عن الفائدة وهو عبث لا يصدر عن العاقل فضلا عن الله تعالى و خلفائه
و ادعى بعض الاصوليين الاجماع على ذلك ايضا وح فقرينة المجاز اما ان يكون صارفة عن
وهو المعنى الحقيقى او معينة بغرض ظاهر اى المعنى المجازى فان كان الاول فان كان المجاز
واحدا او متعددا فان كان واحدا حمل اللفظ عليه بلا شك والا يلزم العبث وان كان متعددا
فان واحد حمل اللفظ عليه كان بعض منها متبادرا الى الذهن بعد تعذر الحقيقة او اكثر
اكثر استعمالا فى العرف من المجازات الاخر وان لم يصل الى حد يتبادر الى الذهن عند
الاطلاق او اقرب الى الحقيقة فيجب الحمل عليه اما وجوبه فى الصورة الاولى فلانه ظاهر — الاول ٣
فواضح لكون المظنون انه المراد والعمل به واجب مطلقا واما وجوبه فى الصورة الثانية فلان
ما يكون اقرب الى الحقيقة يكون المناسبة فيه اشد وما يكون المناسبة فيه اشد يكون
الداعى الى الرغبة فى استعماله اشد من غيره وما يكون الداعى الى استعماله اشد فهو اغلب
وقوعا من غيره وح فالمظنون بعد تعذر الحقيقة ارادته ويشهد لذلك ان اشد المجازات
مناسبة واقواها علاقة اكثر استعمالا من غيره فى الكلام وح فالحمل على اقرب المجازات انما
هو لاجل انه المظنون ارادته من اللفظ بعد تعذر الحقيقة لما عرفت وان لم يكن كذلك و يكون
المجازات كلها متساوية فقال بعض يجب الحمل على الجميع على سبيل البدل اما وجوب — الحل
الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة من الاخر واما وجوب الحمل على سبيل البدلية فلعدم
ارادة جواز ارادة معنيين من لفظ واحد وعند بعض الاصوليين ان اللفظ يحمل على
المجازات كالمشترك اذا لم يقم المتكلم قرينة المعينة وهو مختار ره فى كتب وهو الحق اذ
الحمل على الجميع على البدل لا دليل عليه الا اذا كان الوقت وقت الحاجة فعند عدم اتيان
القرينة المعينة نعلم ان مقصوده واحد من المعانى بدلا والظاهر من الشافعى وجوب الحمل على
الجميع والاجمال كما فى المشترك والحقيقى والمجاز الثانى اذا اختلف عرف السائل و

من ب

والمسؤول هنا هل يقدم عرف الاول او الثاني فيه مذاهب الاول انه يقدم الاول لان المقصود بالخطاب انما هو افهام المخاطب المراد وهو انما يحصل اذا تكلم المتكلم باصطلاحه وان لم يتكلم باصطلاحه ثم يحمله على اصطلاحه لانه الظاهر عنده ويلزم الاغراء بالجهل وهو على الحكيم قبيح الثاني انه يقدم الثاني لان عادة الناس قد جرت بالتكلم على اصطلاحهم في المكالمات والمخاطبات وربما يعلل ذلك ايضا بان الحمل على اصطلاح المخاطب يوجب التجوز في اللفظ عند المتكلم والاصل في الاستعمال الحقيقة ومع فيجب الحمل على اصطلاحه دون اصطلاح المخاطب والا يلزم الحمل على المجاز وهو خلاف الاصل ولا يجوز ارتكابه الا مع وجود قرينة صارفة عن الحقيقة وهي غير موجودة وفيه نظر لان التكلم باصطلاح المخاطب ليس من باب المجاز في شيء بل هو باب التبعية في الاستعمال كتكلم العربي بالعجمي ولذا يصح استعمال اللفظ الذي عند المتكلم حقيقة في معنى في المعنى الذي يكون ذلك حقيقة فيه عند المخاطب وان لم يوجد بين المعنيين علاقة اصلا ولو كان ذلك الاستعمال مجازا لما صح الاستعمال حيث لا توجد علاقة مصححة للتجوز وقيل بتقديم عرف البلد والعبرة به اما مطلقا او مع موافقته لعرف احد من المخاطبين لان عادة الناس قد جرت بالتكلم بعرف البلد ويراعونه في المخاطبات وحكي المنافسة في الجميع واما في الاول فبانا لا نسلم ان عادة الناس قد جرت بالتكلم على طريقة اصطلاحهم مطلقا وان كان مغايرا لاصطلاح المخاطب واما في الثاني فبان الاغراء بالجهل انما يلزم مع عدم علم المخاطب بالحال وعدم التكلم بعرف البلد وان كان يخالف اصطلاحهم والتحقيق في المقام ان يقال اما ان يعلم كل واحد منهما بتغاير العرف او يعلم احدهما دون الاخر ولا يعلم واحد منهما بذلك وعلى التقادير اما ان يعلم كل واحد منهما بحال الاخر ام لا ففي صورة عدم علم المتكلم بالحال يحمل كلامه على اصطلاحه مطلقا سواء علم المخاطب بالحال ام لا لان المتعارف بين الناس ان التكلم باصطلاحهم ح وفي صورة جهل المخاطب وعلم المتكلم بالحال يحمل اللفظ على اصطلاح المخاطب والا يلزم الاغراء بالجهل ح وهو غير جائز وفي غير ما ذكر يحتمل وجوه عشر اشار اليها بعض المحققين الاول تقديم عرف المسؤول الثاني تقديم عرف السائل الثالث عرف بلد الخطاب الرابع

تقديم

كما لا يخفى واما في الثالث فيهم ان عادة الناس قد جرت على التكلم

تقديم عرف المتكلم اذا وافق بلد عرف الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم عرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا السابع تقديم عرف الموافق لا البلد الا اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديمه الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب العاشر التوقف وهو المختار لعدم دليل يعتمد عليه في البين هذا اذا كان المخاطب واحدا وجماعة متوافقين في الاصطلاح واما اذا كان المخاطبون متخالفين في الاصطلاح ايضا وصدر خطاب من الشارع فالظاهر من مذهب من يقول انه يجب على كل واحد من المخاطبين ان يحمل الخطاب على اصطلاحه فان تعددت المعاني فيه حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عنده وعلله بعض شراحه بانه لو لم يكن كذلك فيلزم ان يكون مخاطبا بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة وهو قبيح وفيه الى كلامه نظر من وجوه الاول يلزم استعمال اللفظ في المعاني المتعددة وهو غير جائز عنده وان قلنا بجوازه فلا شك انه خلاف الظاهر يحتاج الحمل عليه الى القرينة الثاني يلزم ح الاختلاف في التكاليف مع الاتحاد في الصفة ايضا وهو غير جائز للاخبار المستفيضة الدالة على ان حكم الله في الاولين والاخرين سواء الثالث انه خلاف الاجماع على ما ذكره بعض المحققين من انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم اذا كان مشهورا لا يقال لا نسلم ان اراد ما هو الظاهر عنده يلزم ح الخطاب بغير ما هو الظاهر عنده مع عدم القرينة بل نقول عدم جواز ارادة الجميع ولزوم الاختلاف في الحكم لو قلنا بذلك قرينتان على ان المتكلم اراد من خطابه خلاف ما هو الظاهر عند المخاطبين وح فلا يلزم الخطاب بما هو الظاهر من غير قرينة فتم فالصواب ان يقال اذا كان المخاطبون متعددين في الاصطلاح وصدر خطاب من الشارع وعلم كل واحد من المخاطبين بتغاير اصطلاح المتكلم لاصطلاحهم فالواجب رجوع الجميع الى اصطلاح المتكلم وان قلنا بتقديم عرف المخاطب اذا كان واحدا لانه لو حملناه على اصطلاح واحد من المخاطبين وقلنا بوجوب رجوع الجميع الى اصطلاحهم يلزم ح الترجيح من غير مرجح وان قلنا بوجوب الحمل على اصطلاح الجميع ح يلزم مفاسد التي اوردها عليه ودعوى فقد بدلهن حمله على اصطلاحهم جدا ويحكم بانه المقصود فتم واما اذا كان لم يعلم كل واحد منهم بتغاير اصطلاح المتكلم لاصطلاحهم فاما ان يعلم كل واحد منهم بان اصطلاحهم مخالف لا اصطلاح ام لا فان كان الثاني فيجب على المتكلم نصب قرينة تعين الخطاب على المراد ان كانت ا

الوقت وقت الحاجة والا فيجب ان يحمل كل واحد منهما الخطاب على المتعارف عنده ويكون ذلك مقصود المتكلم ايضا والحمل على الجميع وان كان خلاف الظاهر لانه يلزم استعمال المشترك في جميع معانيه الا انه يلزم ارتكابه اذا قامت قرينة عليه والا يلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح على الحكيم ولكن وقوع هذا الخطاب في كلام الشارع متوقف على حدوث ما يوجب الاختلاف فيها ولا يقع مثل هذا في كلامه لما عرفت وان كان الاول فيجب الحمل على الجميع على سبيل البدل ان كان الوقت وقت الحاجة ولا يحمل على الجميع على سبيل الجمع لان استعمال المركب في جميع معانيه خلاف الظاهر لا يجوز ارتكابه الا لقرينة وهي منتفية في المقام فتم ويمكن ان يوجد كلام بحيث يحتمل ارادة اذا ورد من الشارع خطابات متعددة بالنسبة الى مخاطبين كك في ازمنة متعددة يحمل كل واحد منهم الخطاب على المتعارف عنده لا انه اذا كان الحاضر في مجلس واحد في زمان واحد منهم الخطاب على المتعارف عنده كما هو ظاهر عبارته ويشهد لذلك عدم جواز استعمال المشترك في جميع معانيه لغة وكيف كان فالحق ما ذكرناه من التفصيل الثالث في بيان تعارض الاحوال اعلم انه كان الغرض الاصلي من وضع الالفاظ واحداثها افادتها معانيها المقصودة منها بالاطلاق من دون تجشم نصب قرينة حالية او مقالية فلو انها باسرها كانت باقية على ما هو الغرض الاصلي ابتداء وجارية على هذا القول لانتظم الامر ولما حصل الاختلاف في فهم المراد ولما احتاج اهل الاصول الى التعرض والبحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات الخمسة الاشتراك والنقل والمجاز والتخصيص والاضمار وعن الراجح بينها من المرجوح ولكنه لما اتسع مستعملوا الالفاظ فيها بل الواضع نفسه ايضا واخرجوا الالفاظ عن موضوعها الاصلي ولم يقتصر وا في استعمال اللفظ على المعنى الواحد وحصر من الواضع ليس الحاجة ومكان الضرورة فادى ذلك الشارع الى تجويز اتحاد اللفظ مع تكثر معناه كالمشترك والى انتقاله عن موضوعه مع قرينة دالة عليه على المجاز والى انتقاله عن بعض موارده كالتخصيص عنه بالكلية كالمنقول الى حد فرجع قيام قرينة دالة على ذلك كالاضمار حتى الى ذلك الى حدوث معان جديدة للالفاظ ولما كانت تلك القرائن التي توسعوا بها في الالفاظ ربما يكون قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتقال وربما سقطت بواسطة تقطيع الاخبار وحدوث الحوادث وهذه المعاني الخمسة لم يكن متضادة في اللفظ الواحد بل يمكن ورودها او بعضها على اللفظ

[illegible]

الواحد

الواحد على سبيل البدل ويجب حمل اللفظ على الارجح احتمالات مهما امكن فاحتاج الاصوليون الى وضع باب في تاسيس احوال يتميز بها الراجح من المرجوح لما هو مراد منه ويجب حمل اللفظ على الراجح والعمل بمقتضاه مهما امكن ثم اعلم ان التعارض بين هذه الاقسام يحصل من عشرة اوجه حاصلة من تعارض كل واحد من هذه الخمسة مع ما بعدها من تعارض الاشتراك مع الاربعة التي بعده يحصل اربعة اوجه ومن تعارض النقل مع الثلاثة التي بعده يحصل ثلاثة اوجه ومن تعارض المجاز مع الاثنين اللذين بعده يحصل وجهين ومن تعارض التخصيص مع الذي يكون بعده يحصل وجه واحد فهذه عشرة اوجه الاول اذا تعارض الاشتراك والنقل فذهب مر ره في سب والفخر الرازي في المحاصل والبيضاوي في مناهج وبعض شراحه والاسنوي وجماعة على ما نقل نقله مر الى ان النقل اولى وذهب صدر في سر الى ان الاشتراك اولى وذلك كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة مشتركا بين الاركان المخصوصة والمعنى اللغوي وح فلا يستفاد اشتراط الطهارة في صحة الطواف لانه يحتمل ان يكون المراد منه في هذا الكلام المعنى اللغوي فلا يلزم منه اشتراط الطهارة في صحة الطواف لانه يحتمل ان يكون المراد منه في هذا الكلام المعنى اللغوي فلا يلزم منه اشتراط الطهارة في صحة الطواف ويحتمل ان يكون المراد منه هو المعنى الشرعي ويستفاد منه ح اشتراط الطهارة في صحته بعموم التشبيه والمنزلة استدل الاولون بوجوه الاول ان المنقول معناه مفرد ح واما اما قبل النقل فمعناه المنقول عنه واما بعده فالمنقول اليه ولا اجمال ح فيه اصلا والمشترك معناه مجمل لا يفهم بدون القرينة وح فيكون المنقول اولى من الاشتراك وتكون الحمل فائدة وما يكون كك فهو اولى بالوضع فيحمل كلام الحكيم عليه فيجب حمل كلام الحكيم على الاول مهما امكن الثاني ان المشترك بدون القرينة لا يفهم منه شيء ومع الاتيان بها يلزم التطويل والنقل من العاقل انه لا يختار الكلام بما يلزم منه التطويل مع امكان التعبير بلفظ اخصر الا لضرورة وهي نادرة بالنسبة الى غيرها فالظن يلحق الفرد بالاعم الاغلب وما يكون اخص فهو اولى واذا كان كك فيجب على الحكيم التكلم به لان الحكيم لا يختار التكلم بالتطويل مع امكان التكلم بلا طول فما امكن ويجب حمل كلامه عليه الثالث ان الغرض الاصلي من وضع الالفاظ على ما عرفت هو افادتها المعنى المراد منه دون ادكار

قرينة ويكون موافقا للغرض الاصلي يكون الداعي الى استعماله والتكلم به اقوى وما يكون
وما يكون الداعي عليه اشد واقوى فهو اوقع واكثر من غيره واذا كان كذلك فالمظنون النقل
الحاقا للشيء بالاعم الاغلب لا الاشتراك بل انه موهوم وقد عرفت مرارا ان العمل بمقتضى
المظنون واجب الرابع ان الاشتراك ربما يؤدي الى حمل المراد على نقيضه او ضده
فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين الشيء ونقيضه او ضده فيستعمله المتكلم ويحمله المخاطب
بتخيل قرينة على خلاف مراده واما المنقول فليس كذلك اذ هو دائما لا يكون معناه
مغ... فيجب على الحكيم التكلم بما لا يحتمل فيه مفسدة او هي اقل فيه من غيره وعلى المناقشة
في الجميع اما في الاول فبالمنع من المشترك مجمل بل هو ظاهر في الجميع كما هو مختار الشافعي و
على هذا التقدير لا اجمال اصلا بل ان يفيد دائما وفائدته اكثر من المنقول لافادته
لمعاني واما المنقول فلا يفيد الا معنى واحدا فالحمل عليه اولى من الحمل على المنقول لكونه
اكثر فائدة من المنقول اليه لا يقال امكان المقصود البيان فيمكن ما دام التكلم به بدون
القرينة المنقود ليس كذلك اذ معناه معين دائما فهو لا يفيد الا فائدة واحدة والمشترك
يفيد فائدتين وما يكون مشتملا على فائدتين فهو اولى بالوضع من غيره واولى بحمل كلام
الحكيم عليه من غيره ايضا كما لا يخفى فتم يمكن المناقشة فيه بوجوه اخر ايضا وهو ان المشترك
ان كان معه القرينة فيحصل منه المراد ايضا وان كان بدونها فيحصل منه المراد ايضا مالم يخبر المكلف
لما لم يتعين عنده المكلف به فيحتاط واما المنقول فربما يستعمل في معنى اخر مجازا وقد يخفى
فيه قرينة المجاز بسبب الحوادث ويوجب ذلك حمل اللفظ على خلاف المعنى المراد
واذا كان كذلك فالمشترك اولى بالوضع والتكلم به من المنقول اولى ولا شك
ان الشارع يجب عليه التكلم بالاولى مهما امكن ويجب حمل كلامه عليه لكن هذا انما
يتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط والا فتم جدلا واما في الثاني فبوجوه الاول انه
لا يخل وقد في الاجمال اذ قد يكون مقصودا للمتكلم لفائدة الثاني ان الاجمال انما
يلزم لو كان استعماله بدون القرينة اما معها فلا يلزم اجمال ح اصلا الثالث انا
نمنع من لزوم التطويل بلا طائل ح اذ هذا انما يلزم لو كانت القرينة لفظية ولم
يتضمن

ولم يتضمن فائدة اخرى التعيين واما اذا كانت حالية او سياقية او لفظية وتضمن
فائدة اخرى سوى التعيين فلا يلزم ذلك وايضا ربما يكون لفظ المشترك وان كان مع ا
القرينة اخصر من المنقول وان كان ذلك نادرا وربما يتضمن فائدة لا يتاتى بالمنقول
وارتكاب التطويل لفائدة لا يكون عبثا كما ارتكبوا ذلك في المجاز واما في الثالث
فبانه هذا معارض بمثله ايضا اذ ربما يكون المنقول معناه المنقول عنه في طرف الضد من
معناه المنقول اليه وربما يتوهم المخاطب عدم النقل ايضا فيحمله على خلاف مراد المتكلم ايضا
فما هو الجواب عن هذا فهو الجواب عن ذلك بلا تفاوت واحتج من قال على مختاره ايضا بوجوه
الاول ان النقل يستلزم وضع اللفظ لمعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول والاشتراك
لا يقتضي النسخ فيكون اولى لان الاشتراك اولى من النسخ الثاني ان الاشتراك لم ينكره ا
المحققون وانكر كثير منهم النقل فالحمل عليه اولى الثالث ان النقل اكثر مفسدة من الاشتراك
لانه ان وجد معه القرينة تعرف المخاطب قصد السامع فيحمل بمقتضاه وان لم يوجد يتوقف
وفي النقل ربما خفي عليه النقل الى المعنى الجديد فيحمل اللفظ على المعنى الاول ويكون خلاف
غرض المتكلم بل ربما يكون في طرف الضد منه فلا ينبغي للحكيم ان يرتكبه الرابع ان النقل
يتوقف على ما يتوقف عليه الاشتراك مع زيادة لانه يمكن حصوله بوضع واحد بان
يقول الواضع وضعت هذا اللفظ لهذين المعنيين او هذه المعاني اما النقل فيتوقف على وضع اول
ثم على نسخه على وضع جديد وما يكون موقوفا على مقدمات كثيرة فهو مرجوح بالنسبة الى
الموقوف على واحدة منها ان المظنون بقاء كل واحدة منها فلا بد من القول بعدمه وبقائه
ومع فيكون المظنون الاشتراك دون النقل والعمل به واجب الخامس ان مفسدة الا
شتراك ربما تحصل في النقل دون العكس فان السامع ربما قد سمع استعمال اللفظ في
المعنى الاول والثاني فيتوهم الاشتراك بينهما فاذا استعملت بلا قرينة فلا يحمله على
احد من المعاني في النقل الكثير مفسدة لوجود مفسدة الاشتراك فيه مع مفسدة تراه ايضا ولا
يجوز على الحكيم ارتكاب الكثير مفسدة مع امكان ارتكاب الاول الا عند الضرورة ولا ظاهر هنا السادس
ان المشترك اكثر من النقل وهذا يدل على كونه ارجح من المنقول والا لرجح الواضع اكثر المفا
على اقلها وهو غير جائز عليه وعلى ان يناقش في الجميع اما في الاول فبانا لا نم ان الاشتراك

سد كل

ان الاشتراك احسن من النسخ اذ كما ان النسخ يتوقف على وضع الاخر كذا الاشتراك يلزم منه القول بحدوث القرينة في حال الاستعمال وملاحظة المستعمل اياها ايضا وزوالها بسبب
الحوادث فكما ان الاصل عدم رفع الوضع الاول فكذا الاصل عدم حدوث هذه الاشياء وايضا عدم
فان لم نقل بترجيح النقل على الاشتراك لصح لاستلزام القول بحدوث حوادث متعددة
دون النقل فانه يلزم منه حدوث حادثين الوضع الثاني ورفع الوضع الاول واذا دار
الامر بين ارتكاب ما يلزم منه كثرة الحوادث وما يلزم منه اقل فالثاني اولى ثم واما في الثانية
فبانا لا نم انه قد انكر من المحققين النقل بل قد ادعى الاجماع على وقوع النقل في بعض الالفاظ
المنقول عن فاسلمنا ذلك لكن نقول كما قد انكر والنقل فكذا قد انكر والكثير منهم الاشتراك
ايضا فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر واما في الثالث فبالمعارضة بمثله لانه ربما يخفى على السامع
كون اللفظ مشتركا بين المعنيين لوجدانه استعماله في بعض المعاني ويحمله على خلاف المعنى
المراد بل ربما يحمله على ما يكون ضد المراد ونقيضه فما هو الجواب عن هذا فهو الجواب عن ذلك
واما في الرابع فبانا لا نم انه يمكن حصول المشترك لوضع واحد بل قد ذهب الكثير المحققين
الى اشتراط تعدد الوضع فيه وعلى هذا فلا يلزم ما قيل ان النقل يتوقف على حدوثه الى
مقدمات اكثر من مقدمات الاشتراك وح يحتاج كل واحد منهما الى تعدد الوضع فالنقل
يحتاج الى حدوث وضع جديد ونسخ الاول والحمل على الاشتراك يلزم منه القول بحدوث
وضع جديد وحدوث قرينة وقت الخطاب دالة على المعنى المراد ولا اطلاق الخطاب بما
لا يفهم وقد عرفت انه غير جائز وملاحظة المستعمل اياها وزوالها بسبب الحوادث وح
فالحمل على الاشتراك يلزم القول بحدوث حوادث كثيرة دون النقل ثم واما في الخامس سی
فبالمعارضة ايضا اذ قد يسمع السامع استعمال لفظ المشترك في المعنى الجديد فيظنه
منقولا ايضا وح فيحمله على غير المراد بل ما يكون في طرف الضد منه فما هو الجواب لنا ايضا
عن ذلك واما في السادس فبانا لا نم ان الاشتراك اكثر من النقل وما ثبت ذلك
فالكثرة لا يستلزم ان يكون اولى لان هذا انما يلزم لو كان الواضع حكيما ونحن نمنع كونه
كذلك ثم جدلا اذا عرفت هذا فالتحقيق ان يقال ان كان موضع النزاع انه اذا دار الامر في

كلام

في كلام الشارع بين الاشتراك والنقل كما هو ظاهر الامام في الحاصل بان وقع في كون
اللفظ مشتركا بين المعنى الشرعي واللغوي او منقولا فالحق ان النقل اولى اما في الا
سماء العبادات فلما مر من الادلة الدالة على ثبوت الحقيقة الشرعية واما في غيرها
فلان وقوع النقل في كلامه ثابت في بعض الالفاظ والاشتراك بين المعنى اللغوي والشرعي
غير ثابت فالمظنون ح كون المشكوك فيه منقولا ايضا كما لا يخفى وايضا الغرض الاصلي من وضع
الالفاظ هو افادتها المعنى المراد باطلاقها من دون احتياج الى امر اخر والاشتراك مخل
بهذا فالمظنون عدمه واما النقل فهو يحصل منه هذا الغرض فالداعي عليه اشد واقوى
وما يكون كذلك فالمظنون ان وقوعه اغلب من غيره وان وقع الشك في كون اللفظ منقولا
في كلامه من المعنى الشرعي الى امر اخر او مشتركا بينهما فالحق ان الاشتراك اولى لوجود
اللفظ المشترك بين المعاني الشرعية في كلامه كما في الصلوة والصوم والحج وغيرها لما مر من
انها تطلق على معان متعددة حقيقة لا يكون بينها قدر مشترك يصلح ان يكون وضع اللفظ
بازائه مثل لفظ الصلوة يطلق على صلوة المضطر والتي في صح انها لا ركوع فيها ولا سجود
ولا طمانينة ولا قراءة فيها وانه ان صلوتها صلوة حقيقة ولذا لو نذر احد ان يعطي درهما
لمن اتى بها فبر واعطاه من صلى بهذا الصلوة واما النقل من المعنى الشرعي الى معنى اخر
فالمظنون ح الاشتراك والعمل به واجب وان كان موضع النزاع في دوران الامر بينهما
مطلقا سواء كان في كلام الشارع او غيره كما هو صريح مرفي نهج قال بعد نقله عن الامام
من الجواب عن الادلة التي استدل بها على ترجيح الاشتراك على النقل ما صورته وليس
بجيد اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي بل في مطلق النقل الخ فالحق التفصيل بين دوران
الامر بينهما في كلام الشارع وغيره فيقدم النقل في الاول لما مر والاشتراك في الثاني لان الظ
ان الاشتراك في اللغة اكثر من النقل فالمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب ولكن الاعتماد على هذا
الظنون الضعيفة التي قربت من الشك في نوع الاشكال وما ثبت حجية هذا النوع منها في الالفاظ وما
يعتمد ون العقلاء على مثل هذه في الامور الخطيرة ايضا من اقوى الامور الخطيرة الاحكام بل
الايات والاخبار المستفيضة الدالة على عدم جواز العمل بمطلق الظن مانعان عن هذا بطريق
الاولى وكيف ح يجوز الخروج عن الاصل القطعي بمثلها فالمسئلة محل اشكال وللتوقيف

فيه ثم كما ذهب اليه بعض متاخري المتاخرين انه لا يبقى يستفاد من وقوع الشهرة على ترجيح النقل
على الاشتراك بل الاجماع على ذلك اذ لا مخالف فى الظ ان مدقق نظر وقد عرفت انه رجع
عنه فى س وقال بما قاله المشهور الظن القوى بذلك لان الظ ان ذهابهم الى ذلك
انما هو لاجل دليل قوى اطلعوا عليه فلم لا يعتمد و نعم على قول واحد من اهل اللغة
فى معنى اللفظ فلو لم يكن الظن المستفاد من قول هؤلاء اقوى من الظن المستفاد من
قول اللغوى فلا اقل من التساوى لانا نقول لا نم ان القول المشهور يستفاد منه الظن
مط بل افادته الظن انما هو فى موضع لم يطلع الى ذهابهم الى ما ذهبوا اليه لاجل دليل
فاسد كالمقام واما اذا كان كك فلا يستفاد منه ظن اصلا لان ذهابهم الى ذلك لاجل دليل
اخر لذكروه ولو واحد غير هذه وما ذكروه لانا نقول العادة تقتضى انه لو كان لهم دليل اخر
لذكروه واحد منهم سيما من لم حرص فى ذكر الادلة الضعيفة التى فى غاية الضعف كالعلامة ره
والامام والاسنوى وعدم ذكرهم لم مع ذكرهم ادلة ضعيفة مع الاصل دليل على العدم الثانى
اذا دار الامر بين الاشتراك والمجاز فالثانى اولى للادلة التى ذكرناها الثالث اذا دار
بين الاشتراك والتخصيص كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فانه لما كان مقتضاه
ان حملناه على العقد تحريم معقودة الاب ولو كان بعقد فاسد وهو خلاف الاجماع فلا
بد فيه من ارتكاب التخصيص ويمكن بوجهين احدهما السابق النكاح حقيقة فى العقد و
يرتكب التخصيص فى الاية الثانى ان يق انه مشترك بين الوطى والعقد والمراد المعنى الاول
فنقول الثانى اولى لانه اولى من المجاز وقد عرفت انه اولى من الاشتراك فح يكون التخصيص
اولى من الاشتراك بطريق الاولى الرابع اذا دار الامر بين الاشتراك والاضمار كقوله تع واسئل
القرية فانه لما امتنع تعلق بها فدار الامر بين القول بانها مشتركة بين الاهل والجدران
المخصوص وان المراد فى الاية المعنى الاول والقول باضمار الاهل اى واسئل اهل القرية
فالظ اتفاق الاصوليين على ان الثانى اولى لنا على ذلك ان الاضمار اغلب فى الكلام من الا
شتراك فالمظنون الحاق الشئ بالاعم الاغلب وهذا الدليل وان لم يصرح به احد من الا
الاصوليين الا انه اقوى بما استدلوا به وهى وجوه احدها الاول ما ذكره مدقق نه وغيره

الاولى ح

من ان الاستبدال

من ان الاستبدال اخلال الفهم فيه فيه الكل اذ لا افهام فيه شئ بدون القرينة والاضمار اجمال
انما هو فى بعض الصورة هو ما اذا تعدد ما يصلح مضمرا فى الكلام واما اذا لم يتعدد فلا
فلا اجمال ح ما يكون اجماله فى بعض الصور فهو اولى وما يكون اولى حمل كلامهم الشارع عليه
قال لانه فى الاضمار يفتقر الى ثلث قرائن قرينة دالة على اصل الاضمار واخرى على موضعه وثالثة على
نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة لانا نقول الاضمار وان افتقر الى ثلاث قرائن
لكن فى صورة واحدة لا فى جميع الصور انتهى الثانى ما ذكره مدقق نه من ان الاضمار اوجز واخصر
ومن محاسن الكلام اما كونه اخصر فواضح واما كون الكلام الاخصر من محاسن الكلام فلقوله
صـ اوتيت جامع الكلام واختصر فى الكلام اختصارا فلو لم يكن الايجاز والاختصار من
محاسن الكلام افتخر به صـ واذا كان كك فالحمل على الاوضح واحسن اولى من غيره الثالث
ان الاضمار اكثر فائدة واقل مفسدة من الاشتراك فيكون اولى اما الاول فلكونه
يستفاد منه المط على وجه الاختصار وهو الفائدة الاصلى من وضع الالفاظ واما الثانى
فلان الاجمال فى بعض الصور وهو ما اذا تعدد ما يصلح اذ يكون مضمرا واما الاشتراك فليس
ان مع القرينة اقرانه بالقرينة المعينة يلزم التطويل وبدونها يلزم الاجمال واذا كان كك فيجب
حمل كلام الشارع على ما هو الاولى لانه لا يتكلم مع الامكان ويمكن المناقشة فى الجميع اما
فى الاول فبان يق ان المشترك وان كان مجملا بدون القرينة الا ان معها لا اجمال فيه اصلا
فهو اولى من الاضمار وانه ان كان غرض المتكلم الاجمال فيأتى به بانشائه بدون القرينة
وان كان مقصوده البيان فيأتى به مع ذكر القرينة فهو مشتمل على فائدتين الاجمال والبيان
وما يكون مشتملا على فائدتين فهو اولى من غيره ايضا فالاضمار وان كان من جهة الذى ذكره
الا ان الاشتراك اولى من هذه الجهة واما فى الثالث فبان يق لا نم ان الاضمار اخصر و
اوجز قد يكون المشترك اخصر منه بجواز استعماله فى معنييه او معانيه مع قرينة سيا
سياقية او حالية ح فيفيد معان على وجه الاختصار وان سلمنا ذلك لا نم ان
حمل الكلام على الاخصر اولى اذا كان المتكلم فى مقام تبين الاحكام كالشارع بل التكلم بخلاف
الاخصر اولى ولذا نرى ان اكثر الخطابات لا يوجد فيه الاضمار والايجاز واذا كان كك

فى الكثرة
فالحق ان المجاز اولى لكونه اغلب من النقل وبلغ الى ان قيل اكثر اللغات مجازات فالمظنون
الحاق الشئ بالاعم الاغلب ولاتفاق بين الاصوليين على ذلك السادس اذا دار الامر بين
التخصيص او التقييد والنقل كقوله تع اوفوا بالعقود واحل الله البيع فانه لما لم يجب
الوفاء بكل عقد ولم يحل الله كل بيع الامر دائر ان يق ان العقد او البيع قد نقل فى
اصطلاح الشارع الى الصحيح منها فح لا احتياج الى ارتكاب التخصيص والتقييد و
ان كل واحد على حاله ويرتكب التخصيص باخراج العقد والبيع الفاسد من كل واحد
منهما لكل من الاولين اولى من الثانى لاجماع الاصوليين على ذلك لان التخصيص اولى
السابع اذا دار الامر بين النقل من المجاز وكذا التقييد اولى من النقل فالاولى من الاولى
منه اولى بطريق الاولى السابع اذا دار الامر بين النقل والاضمار كقوله تع وحرموا الربو
فانه لما لم يمكن تعلق الحرمة بالربو لانه فى اللغة بمعنى الزيادة وهو لا يتصف بالحرمة كما لا
يتصف بضده دار الامر بين ان يق انه وان كان فى اللغة معناه الزيادة الا انه نقل فى
الشرع الى العقد المشتمل على الزيادة وان يق ان فى الاية مضافا مقدرا وهو الاخذ اى
حرم الله اخذ الربوا فالثانى اولى واستدلوا على ذلك بان الاضمار والمجاز متساويان
والمجاز خير من النقل فيكون مساويه كك لان مساوى الخير من الشئ خير من ذلك الشئ
ويمكن المناقشة فيه بانا لا نم انهما متساويان بل الثانى اولى والصواب الاستدلال على
ذلك بان الاضمار اكثر من النقل وهو فى غاية الندرة وبالشهرة العظيمة بين الاصوليين
وعدم الخلاف فى الظ سواء عن شاذ من متاخري المتاخرين فانه ذهب التوقف ولا
يعتد به لانعقاد الاجماع على خلافه لا يق ان الاضمار مخل بالتفهيم بدون القرينة الدالة على
المضمر ومعها يلزم التطويل المنافى للغرض من وضع الالفاظ وهو افادتها المعانى با
باطلاقها فيكون النقل اولى منه لانا نقول الاضمار اكثر فائدة لانه ان كان مقصود
المتكلم البيان فيضمر وينصب قرينة على ذلك وان كان مقصوده الاجمال فيضمر بدون نصب
قرينة فهو يمكن تادية المراد به على وجه البيان والاجمال وما يكون مشتملا على فائدتين
ولا نم انه مع القرينة الدالة على المضمر يلزم التطويل لان فى الاضمار نوع اختصار يقاوم
التطويل بل اللازم من القرينة الدالة على المضمر والضوء ربما يكون القرينة حالية او عقلية

الاجماع

منها

فهو اولى من غيره

او سياقية

او سياقية وح لا يلزم منه تطويل اصلا هذا الوجه الاعتبارى من المناقشة فلا يمكن
ان يعمل عليه النص لعدم استفادة الظن منه سيما اذا قام دليل اقوى منه على خلاف
مقتضاه من الاضمار عليه من الاستقراء ترجيح النقل على الاضمار وشهرة القرينة من الا
من الاجمال ح بل الاجماع لا يكون حجة الثامن اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص كقوله
تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فانه لما لم يجوز العمل بظاهره وهو الحكم بحرمة
اكل الذبيحة التى لم يذكر اسم الله عليها نسيانا فلا بد فيه من ارتكاب احد الامرين اما
تخصيص ذلك النص من الحكم او القول بان المراد بقوله لم يذكر اسم الله عليه لم يذبح مجازا
لعلاقة المجاورة لان الذبح يقارنه ذكر اسم الله تع غالبا وح فيستقيم المعنى فالثانى اولى
لانه اغلب من المجاز واشيع منه عرائب حتى بلغ فى الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد
خص والمجاز كك فالمظنون الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب واحتج على ذلك بوجهين ا
الاول ما ذكره مدقق نه من انه لو انتفت القرينة الدالة على التخصيص حمل اللفظ على العموم
ويحصل ح المراد وغيره واما المجاز فليس كك لانه اذا انتفت فيه القرينة بسبب الحوادث
فيحمل اللفظ ح على الحقيقة ولا يحصل ح غرض المتكلم اصلا وح فالتخصيص اقل مفسدة من المجاز
فلا بد من حمل الكلام عليه لان الحكيم يرتكب اقل مفسدة ويكون ذلك مقصوده دون الكثير
مفسدة ولا بد من حمل كلام المتكلم على مقصوده الثانى ان الباقى متعين بعد التخصيص
فيحمل اللفظ عليه من دون ارتكاب البحث والاجتهاد عن شئ اخر والمجاز ليس كك فانه بعد
تعذر الحمل على الحقيقة بواسطة القرينة الصارفة يحتاج الى البحث والاجتهاد عن القرينة
المجازى لانه لا بد فى المجاز قرينتين قرينة الصارفة وقرينة المعينة وربما يشتبه السامع فى
اجتهاده عنها فيلزم ح المفسدة المعتبرة للمعنى وهو الحمل خلاف المراد فعلى هذا التخصيص
اولى لانه ابعد من الاشتباه من المجاز ويمكن المناقشة فيهما اما فى الاول فبان يق ربما
ربما يكون فى حمل اللفظ على العموم مفسدة ايضا لتحريم ارتكاب بعض افراده كحصولها
عند حمل المجاز على المعنى الحقيقى عند فقد القرينة وح فهما متشاركان فى ترتب المفسدة عليهما
عند فقد القرينة وحصول المراد على الفرد المخصص لا يصلح للترجيح كما لا يخفى فلا وجه

فالمظنون خلاف الايجاز الحاقا للشئ بالاعم الاغلب نعم اذا كان المقام اظهار الاعجاز وا
البلاغة فينبغي للمتكلم الاختصار اذا كان مقتضى الحال ولكن غرض الرسول والائمة
في الاخبار ليس الا تادية المراد باي وجه يكون كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم وسيرتهم
واما المناقشة في الثالث فيظهر مما تقدم وان سلمنا ما ذكروه من الوجوه الاعتبارية
فلا شك انه لا يستفاد منها الظن بالمراد بل هي وجوه اعتبارية محضة والمناط في
الالفاظ حصول الظن منها بالمراد وان لم يستفد منها الظن فلا يجوز الحمل بمقتضاها
المستفاد من هذه الوجوه الاعتبارية التي لا يعتمد من العقلاء على مثلها في الامور ا
الخطيرة والصواب ٩ الاستدلال بما ذكرناه من الاستقراء وعدم الخلاف بين
الاصوليين في ذلك الخامس اذا دار الامر بين المجاز والنقل كلفظ الصلوة فان المعتزلة
قائلون بكونه منقولا شرعا من المعنى اللغوي الى المعنى المخصوص والامام وجماعة
قائلون بانه استعمله الشارع في المعنى الشرعي مجازا من غير النقل فالظاهر انه لا خلاف
بين الاصوليين في ان الاول اولى واحتج على ذلك صدره في به بان النقل يتوقف على اتفاق
اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن الظاهر
وهي ميسرة ومع ذلك فيكون المظنون هو المجاز دون النقل والعمل به واجب ويمكن المناقشة
في ذلك بانا نمنع ان مطلق النقل يتوقف على قرينة اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع
لامكان ان ينقل اللفظ الى المعنى الجديد عند طائفة دون اخرى وهذا امر ميسر ايضا
ولا يفتقر الى ذلك اصلا ثم ما ذكروه انما يجري في بعض افراد النقل وهو النقل عند عرف العام ثم
والحق في المقام التفصيل بين الالفاظ فان كانت مما يشتد الحاجة الى استعمالها في خلاف
معنى اللغوي كبعض الفاظ العبادات من الصلوة والصوم والزكوة والحج فالحق ان النقل
اولى من المجاز لبعض الادلة التي ذكرناها في اثبات الحقيقة الشرعية ولانه لو لم نقل بالنقل
فيها بل نقول بان الشارع استعملها في المعاني الشرعية على وجه المجاز فيلزم ان يرتكب
مستعملها في هذه المعاني الشرعية في كل وقت يستعمل اللفظ في خلاف معنى اللغوي ولا
ما يتعذر القول بها في الالفاظ التي كثرة التداول ومنافاة للغرض من وضع الالفاظ
فان الغرض من ~~بيان الالفاظ التي كثرة التداول~~ من وضعها افادتها المعاني بل اطلاقها

على وجه

على وجه المجاز الاختصار من دون ارتكاب قرينة وارتكاب المجاز في بعض الالفاظ التي لا
يشتد اليه الحاجة الى معانيها المجازية للضرورة وعدم حصول المقصود الا بالتكلم
به لو وضع اللفظ بازائها ايضا فيلزم الاشتراك وهو اكثر مفسدة من المجاز واشد منافاة
للغرض من وضع الالفاظ وهو تفهيم المعنى على وجه الاختصار للاحتياج الى القرينة عند استعما لها
في المعنى الاصلي الذي اشد احتياجا من المعنى الجديد فيلزم خلاف الغرض من وضع
الالفاظ ايضا واما الالفاظ التي يشتد الحاجة الى استعمالها ~~لا تنقص ويمتنع استعمالها خلاف~~
~~معانيها الاصلية ومجازا بواسطة قرينة~~ بل ينقلونها في المعنى الجديد دون الاصلي فالقول
بان استعمالها فيه على وجه المجاز يلزم منه مخالفة الاصل وارتكاب القرينة في موارد متعددة يتعذر
ذلك عادة والذي نرى ان الشائع في الالفاظ التي يشتد اليها الحاجة الى استعمالها لا
تنقص ويمتنع استعمالها خلاف معانيها الاصلية ومجازا بواسطة قرينة بل ينقلونها عن معا
نيها الاصلية اذا لم يكن بها حاجة ولو اتفق واتفق استعمال اللفظ في المعنى المشتد الحاجة الى
التعبير عنه مجازا بقرينة من دون نقل لا توهم اهل اللسان على ذلك وايضا القرينة مما يختلف
وضوحا وخفاء بالنسبة الى شخص وربما يفهم بادنى قرينة ورب شخص يحتاج لكثرة لا بد له من الاتيان
بقرينة اوضح من ذلك ويلزم من هذا صرف الاوقات في التكلم في القرائن حتى يتيسر ان
ياتي بالنسبة الى كل شخص بما يناسبه وايضا ربما يشتبه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على خلاف
المراد واما النقل فلا يلزم منه تلك المفسدة وليس ارتكاب خلاف الاصل فيه الا مرة واحدة ولا
شك ان ارتكاب خلاف الاصل مرة واحدة اولى من ارتكابه في مرات متعددة لا يقال انا نرى ان
المجاز اكثر واغلب من النقل بل قال جماعة بعدم النقل جماعة على ان اكثر اللغات مجازات وح
فالمظنون هو المجاز الحاقا للشئ بالاعم الاغلب لانا نقول غلبة المجاز على النقل انما هو في الالفاظ
التي يشتد الحاجة الى استعمالها في خلاف معنى الاصلي وقيد استعمالها في ذلك دون غيرها
فغلبة المجاز فيها لو يورث الظن بان غيرها كذلك لان ثبوت حكم في اكثر افراد صنف لا يورث
الظن بثبوته في بعض افراد صنف اخر بل يورث الظن بثبوته في افراد ذلك الصنف والحال
يشتد الحاجة الى التعبير بها عن خلاف معانيها اللغوية لعدم شدة الاحتياج الى ذلك لما

ح للترجيح على المجاز واما في الثاني بان يق لا نم ان الباقي متعين بعد التخصيص وانه
لا يحتاج الحمل عليه الى القرينة لانه ذهب جماعة من المحققين الى ان العام المخصوص من
جمل لا يجوز الاستدلال به و ان الباقي انه من احد المجازات و يحتاج حمل اللفظ عليه الى
القرينة المعينة كغيره من المجازات سلمنا ذلك لكن لا نم ان تمام المجاز مطلقا يحتاج حمله على معناه الى
البحث والا منها وعن القرينة المعينة و يكفي القرينة الصارفة في الحمل على المعنى المجازي فانه ربما
يكون قرينة واحدة صارفة و معينة للمعنى المجازي ح فلا يحتاج ح الحمل الى المعنى المجازي بعد
تعذر الحمل على المعنى الحقيقي الى البحث و التفتيش حتى يق ربما يقع الاشتباه في القرينة
المعينة ويلزم ح المفسدة فلا يجوز للحكيم ان يرتكب المجاز فيم ما ذكره اغا سيوجب في بعض
الافراد و المجاز وهو ما يكون له مجازات متعددة فانما يحتاج الى قرينة صارفة و معينة
في بعض الاوقات لا مطلقا وعلى هذا فلا بد من القول بالتفصيل فح حلا سلمنا خلو ما ذكر
من الوجهين من المناقشة ايض لكن نقول انهما لا يصلحان للاستدلال به على ترجيح ا
التخصيص على المجاز لانهما دليلان اعتباريان لا يستفاد منهما الترجيح الظني بالترجيح
ولا يوجب الظن بالتخصيص ولا بد في العمل بالالفاظ من ظهور المراد منها واما اذا لم
يظهر المراد منها فلا حاجة و جه للعمل بمقتضاه بالادلة الاعتبارية التي لا يستفاد منها
الظن بالترجيح والصواب الاستدلال على ذلك بما ذكرناه من الاستقراء وان لم يكن
يذكره احد من الاصوليين و تمسكوا بما لا يسمن ولا يغني من جوع التاسع اذا دار الامر
بين المجاز والاضمار كقوله تم الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون اطلاق لفظ
على الطواف مجازا من سلا و يحتمل ان يكون الكلام على تقدير مضاف اي انه مثل الصلوة
في الاحكام فذهب جمهور الاصوليين الى انهما سيان واختاره الامام في المحصول
المنتخب وموضع من المعالم وذهب في بعض اخر من المعالم الى ترجيح الاول وعلى
الثاني ولكن نقل الاسنوي انه حكم في موضع اخر من المعالم بعد قوله هذا بانهما
سيان ايض وذهب بعض متاخر المتاخرين الى التوقف استدل الاكثرون بان
كل واحد منهما يحتاج الى قرينة صارفة عن الخطاء وكما يحتمل الخطاء في الاجتهاد في

تعيين

تعيين القرينة المعينة للمجاز فكذا يحتمل ذلك القرينة المعينة للمضمر بلا تفاوت فلا نم
ترجيح لاحدهما على الاخر فالواجب ح التوقف الى ظهور الراجح واستدل الامام في المح
على ما اختاره اولا من اولوية المجاز بانه اغلب في الكلام من الاضمار فالمظنون ح الحاق المتكلم
فيه بالاعم الاغلب والعمل به واجب والحق في المقام التوقف لعدم ثبوت اغلبية المجاز على
المجاز لنا ان سلمنا بتبعي بنا فالظاهر انها ما بلغت الى حد يستفاد منها ظن الذي يمكن
الركون والاستناد اليه في الامور الخطيرة والظاهر عدم اعتبار العقلاء على مثل هذا المظنون
الضعيفة في الامور الخطيرة وما ثبت لنا دليل على حجية هذا الظن الضعيف ان لم نقل به
ثبوت العدم للايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بمطلق الظن وان كان قويا فضلا
عن هذا الظن الضعيف فالخروج عن مقتضى الاصل اذا كان مقتضى الحمل على المجاز لا يخ
من اشكال سيما مع اجماع الاصوليين على الظاهر على انهما سيان لا ترجيح لاحدهما على ما
حكاه الاسنوي العاشر اذا دار الامر بين التخصيص والاضمار كقوله تع لا صيام لمن لم
يبيت الصيام من الليل فانه يدل بعمومه على اشتراط تبييت النية في صحة الصوم مط
واجبا كان او ندبا مع انه لا يشترط ذلك في التطوع فلا بد في الخروج عن ذلك المحذور
بين ان يرتكب التخصيص باخراج صوم المندوب عن ذلك او الاضمار اي لا كمال لمن لم يبيت
الصيام فالاول اولى لكونه اغلب من الثاني فالمظنون الحاق المتكلم فيه بما
بالاعم الاغلب ولاجماع بين الاصوليين على ذلك ايض بما مر ان المجاز والاضمار
اما سيان كما هو مذهب الاكثر او المجاز اولى كما ذهب اليه الامام في المعالم
وعلى تقدير فيلزم الاتفاق على تقديم التخصيص على الاضمار اما على تقدير الثاني فظ
لانه اذا كان المجاز اولى من المجاز الاضمار ويكون التخصيص اولى من المجاز فاولى
من الاولى يعني الشيء اولى من ذلك الشيء بطريق اولى واما على تقدير الاول فلانه
اذا كان التخصيص اولى من المجاز الذي هو مساوي الاضمار فيكون اولى من الاضمار
فيكون اولى من الاضمار ايض لان الاولى من المساوي للشيء اولى من ذلك الشيء والا لزم
عدم التساوي وهو خلاف المفروض اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي ان تاخذ

مما استعمل اللفظ فيه في المعنى الواحد وقد عرفت ان اللفظ اذا استعمل في معنى الواحد فالاصل
ان يكون حقيقة فيه لا يق نمنع عدم استعماله فيهما بل استعمل في الترتيب في اية الوضوء
و في قوله تع واركعوا واسجدوا و في المعية في قوله لا تاكل السمك وتشرب اللبن
لانا نقول نمنع الاستعمال فيهما في هذه الامثلة بل غاية ما ثبت ان المراد في ذكر الترتيب
والمعية واقعا وكون الشيء مرادا في الواقع لا يستلزم استعمال اللفظ فيه لا يق الاصل عدم
دليل دال على الترتيب في الوضوء سوى هذه وهذا الاصل عدم القرينة ايض وعلى هذا فيلزم
استعمالها في الترتيب كما لا يخفى لانا نقول انه لا نم عدم دليل دال عليه سوى الاية بل هو
ثابت وهو قوله ص هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فان وضوءه فيه الترتيب فتم الخامس
التبادر فانه لا شك انه لا يستفاد من قول القائل جاءني زيد وعمرو في العرف الا اشتراكهما في
المجيء وكذا لا يستفاد من قول المولى لعبده اشتر اللحم والخبز فيه الا الجمع بينهما في الشراء من
غير دلالة على ترتيب او معية وقد عرفت ان التبادر علامة الحقيقة و تبادر الغير دليل
المجاز و بضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وهو كونها لمطلق الجمع لغة السادس انا نشاهد انه لو
اخبر احد لاهل العرف جاءني زيد وعمرو من غير نصب قرينة حالية او مقالية دالة على خصوص
الواقعة وعلم بعدم مجيئهما معا وبعدم تقدم احدهما على الاخر في المجيء لا يكذبوه اصلا ولو
كانت لواحد من الترتيب والمعية دون مطلق الجمع لكذبوه عند اخباره وقالوا له لما كذبت
واخبرت بان زيدا وعمروا جاءا معا او تقدم احدهما على الاخر فيه فعدم التكذيب دليل على
كونها لمطلق الجمع عندهم وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت كونها كذلك لغة السابع صرح
اهل اللغة على ما نقله جماعة بان الواو في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية مثلا في
الاسماء المتفقة يعني اذا ارادوا الاخبار بمشاركة المتفقين او الاشياء المتفقات لفظا
ومعنى ولفظا في الحكم اتوا بالواو والياء الدالة على ذلك واذا ارادوا الاخبار بمشاركة الشيئين
الشيئين المختلفين والاشياء كذلك اتوا بالواو العطف الدالة على ذلك ولا دلالة في قولنا
رايت الزيدين وجاءني الزيدان على الترتيب والمعية بالاجماع فكذا لا دلالة في واو العطف

على ذلك

على ذلك فضاء للتسوية الثامن حسن الاستفهام عن تقدم احدهما او مجيئهما معا ولو
كانت لواحد منهما لما حسن الاستفهام لاستفادته من اللفظ كما لا يحسن ذلك في قولنا
جاءني زيد قبل عمرو جاءني زيد وعمرو معا واما اذا كانت لمطلق الجمع فيحسن ذلك لعدم
استفادته من اللفظ التاسع ان مطلق الجمع معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وكل معنى
يشتد الحاجة اليه لا بد ان يوضع له لفظ وليس في الظاهر ما يدل عليه الا كلمة واو والاصل عدم
لفظ اخر فتعين القول بانه الموضوع له العاشر انها لو كانت للترتيب لزم التناقض مع
مع التقييد في قوله جاءني زيد وعمرو قبله او بعده كقولهم جاءني زيد
قبل عمرو وبعده فيما علم عدم صدور المجيء من زيد وعمرو الا مرة واحدة وقوله جاءني زيد ثم عمرو
فليس الحادي عشر انها استعملت في الترتيب تارة وفي المعية اخرى فلو كانت حقيقة في
كل واحد منهما لزم الاشتراك وفي احدهما لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
وهو مطلق الجمع دفعا للاشتراك والمجاز الثاني عشر سؤال الصحابة النبي ص بايهما نبدء
بعد ما نزل قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله بل واعيابه والله عنده وانهم من فصحاء
العرب فلو كانت للترتيب لما سالوا عن ذلك لدلالة اللفظ عليه الثالث عشر لو كانت للترتيب
لصح دخولها في جواب الشرط كالفاء والتالي باطل فالمقدم مثله الرابع عشر ان الوضع للقدر
المشترك بين المعية والترتيب وهو الجمع متفق عليه والاصل عدم اعتبار شيء اخر من الترتيب او
المعية في الوضع و يمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فمنع الاجماع اولا لمصير جماعة كثيرة وهم
الذين اشرنا اليهم في صدر المسئلة الى خلاف ذلك و دعوى الشيخ ان اكثر النحويين ذهبوا الى
خلاف ذلك وانكار ابن هشام والاسنوي ذلك قال الاول و قول السيرافي ان النحويين و
اللغويين على انها لا تفيد ... ورد و قال الثاني بعد نقله الاجماع على كونها لمطلق الجمع عن السيرافي
والسهيلي والفارسي وليس الامر كما قالوا فانه ذهب جماعة الى انها للترتيب و اما في الثاني فقول
سيبويه معارض بقول غيره ممن اشرنا اليهم وعلى هذا فلا يستفاد من قوله له الظن فلا يكون حجة
واما في الثالث فبان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان سلمنا ذلك فنقول قد استعمل في خصوص
الترتيب في قوله تع واركعوا و في قول الشاعر كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا على ما ذكره القائلون بانها

ما ذكرناه من ترجيح بعض هذه الامور على بعض قاعدة كلية مطردة فنعمل بمقتضاه مطلقا
من دون التفات ونظر الى القرائن الخارجية العارضة في بعض الاوقات المقتضية
لكون الامر بخلاف ما ذكرناه بل ينبغي ان تعتبر وا تلتفت اليها اذا عرفت ان ترجيح بعض هذه
الوجوه على بعض في مقام التعارض انما لكون المظنون انه مراد المتكلم لا لاجل شيء اخر من
اجماع ونص من الكتاب والسنة حتى يتمسك بترجيحه على معارضه وان كان المظنون خلاف
ذلك بسبب العوارض الخارجية وان كان كك فالمناط هو الظن فينبغي ان ندور مدارها
واطلاق الاصوليين تقديم بعضها على بعض انما هو بالنسبة الى تعارض هذه الوجوه با
بانفسها وفي حد ذاتها لا مط وان تأيد بعضها بقرينة خارجية او بالنظر الى الغالب فان غالب ب
الاوقات يكون المظنون ان حكموا بتقديمه مراد المتكلم وبالجملة انه من سيرة العلماء وجوب
ما يظن انه مراد المتكلم من كلامه قوله الواو للجمع المطلق الخ اقول قد جرت عادة بعض الاصوليين
بذكر من الحروف والبحث عنها لشدة الاحتياج الى معرفة معانيها لكثرة دورانها في الاخبار فمنها
الا كلمة واو وقد اختلف فيها العلماء على اقوال الاول انها لمطلق الجمع من غير دلالة على ترتيب
او معية ذهب اليه المعظم [illegible] ونسب والشيخ البهائي في زبدته والغزالي في المنخول والامام
في المحصول والحاجبي والعضدي والبيضاوي واكثر المحققين الثاني انها لمطلق الترتيب وذ
هب اليه اكثر اصحاب الشافعي كما حكاه الاسنوي عن صاحب البرهان والشافعي ايضا وثعلب
وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر الزاهد والفراء والكسائي وابن درستويه
والربعي وبعض الفقهاء وابو حنيفة وجماعة من الاصوليين على ما حكاه جماعة ونقل عن
[illegible] والحق الشيخ في [illegible] نسب ذلك الى اكثر النحويين الثالث انها للمعية ذهب
اليه الحنفية على ما حكاه الاسنوي عن صاحب البرهان وابو يوسف ومحمد ابن الكيسان و
ابن مالك الرابع انها مشترك يكون للترتيب فيما يستحيل فيه الجمع والمطلق الجمع فيما
سوى ذلك نقل عن الفراء الخامس انها مشترك بين المعية والترتيب نسبه بعض
المعاصرين الى بعض فتأمل ورأيت [illegible] الكتب التي تحيض في استدل
القائلون بالاول بوجوه الاول الاجماع على ما حكاه جماعة قال العضدي الواو للجمع المطلق

لاجماع

لاجماع اهل اللغة قال ابو علي الفارسي على ما نقله [illegible] اتفق اللغويون والنحويون
والبصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب على ما نقله العضدي وادعاه [illegible] في
في شرح التلويح انه مجمع عليه قال نجم الائمة في شرحه على الكافية بعد قول المصنف فالواو للجمع
هذا مذهب جميع البصريين والكوفيين وقال الشيخ البهائي في زبدته الواو لمطلق الجمع لنص
اللغويين ولمطلق الجمع من غير معية ولا ترتيب قال السيرافي وقال بعض شراح المنار قال
سيبويه وجميع النحاة البصرة والكوفة ان الواو لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال بعض من
غير معية ولا ترتيب وقال السيرافي والسهيلي والفارسي على ما نقله الاسنوي اجمع النحاة
البصرة والكوفة ان الواو لمطلق الجمع وقال البيضاوي في المنهاج الواو لمطلق الجمع لاجماع النحاة
الثاني قول سيبويه فانه صرح في سبعة عشر موضعا من كتابه على ما نقله منه او خمسة عشر
موضعا من كتابه على ما حكاه العضدي انها لمطلق الجمع وقولها حجة لانه اهل اللغة الثالث ث
استعماله فيما يستحيل فيه الترتيب نحو المال بين زيد وبين عمرو وتقاتل زيد وعمرو وقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وقوله
حطة فان القصة واحدة فلو كانت للترتيب لزم التناقض وهو ممتنع وقوله ورب العلم
بين ما في السموات والارض وفيما فيه الثاني قبل الاول كقوله تعالى خطاب لمريم عليها السلام و
واسجدي واركعي فان من دينها تقديم الركوع على السجود وكذا شيئا وفيما لا يكون الترتيب
مرادا به في الواقع بالاتفاق نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فا
جلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فانه لا يجب الترتيب في القطع والجلد بين السارق والسارقة
والزانية والزاني اذا وقع منهما بل المقصود القطع والجلد باي نحو حصل وفيما يستحيل
فيه المعية نحو قوله تعالى واسجدي واركعي وفيما وقع الثاني فيه قبل الاول نحو قوله تعالى و
لقد خلقنا الانسان من صلصال من حمإ مسنون والجان خلقناه من قبل من نار السموم و
فيما لا يكون المعية مرادا كما في بعض الامثلة واذا ثبت استعماله في هذه الامثلة في مطلق
الجمع بلا قرينة فيكون حقيقة فيه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولو قلنا انها حقيقة
في الترتيب او المعية يلزم الاشتراك وقد عرفت ان المجاز خير من الاشتراك الرابع ان
استعمالها في مطلق الجمع ثابت والاصل عدم استعمالها في غيره من الترتيب والمعية فيكون

حقيقة فيه وفي المعية في قولهم [illegible] كل السمك [illegible] على ما ذكره الغزالي ايضا ولو كان
حقيقة في مطلق الجمع ايضا لزم الاشتراك واما في الرابع فبانا لا نسلم ان عدم استعمالها في المعية و
والترتيب بل الاستعمال فيهما واقع اما استعمالها في الاول ففي ما مر من المثال وقول الشاعر
لا تنه عن خلق وتأتي مثله واما استعمالها في الثاني ففي ما مر ايضا على ما صرح به القائلون بانها على ما صرح به الغزالي
للترتيب فان الاصل عدم دليل يدل على الترتيب فيما ذكر من قوله تعالى واركعوا واسجدوا وقوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فيلزم ان يكون معناها الترتيب اذ ليس فيهما ما يصلح
للدلالة عليه سوى كلمة واو ولا نسلم كيف يمكن اجراء الاصل مع انا نعلم قطعا انه قد اوحى الى النبي اشياء
يقينا ويحتمل ان يكون من جملتها وجوب الترتيب فيهما [illegible] الاصحاب الذي هو دليل حجية
الاستصحاب مخصص بالمجمل فلا يجوز التمسك به [illegible] ضرورة م
[illegible] قد اوحى اليه من الاحكام لانه خلاف الاصل [illegible] من هذه
الاخبار وقيل حجية الاستصحاب التي ان ما لم يظهر عليك حد [illegible] فاحكم فيه ببقائه
على ما كان عليه وان [illegible] العلم الاجمالي غير كاف في رفع اليد عن الاصل ويشهد على ذلك انهم يحكمون
ببقاء شخص قد غاب عنا مدة للاستصحاب مع انا نعلم عادة بموت احد في العالم ويحتمل ان يكون
هو هذا الشخص الذي يحكم ببقائه وانهم يحكمون بان الاصل عدم القرينة وعدم السقط وعدم ا
التحريف مع انا نعلم قطعا بحدوثها في الجملة بواسطة تقطيع الاخبار والنقل بهما وانا نرى انهم يتمسكون التحريف
بترك الاستفصال في جواب السؤال على العموم ويتمسكون بعدم علمهم باشياء في الواقع فتم
وانهم [illegible] من هذه الاخبار تأسيس هذا الاصل توسعة ورحمة من الله تعالى على العباد كالحكم بحمل
تصرفات المسلم على الصحة وان اعتبر هذا الاحتمال فلا يمكن التمسك به الا نادرا ولا يكون لهذا
الاصل كثير ثمرة وهو خلاف ما يستفاد من ظواهر الاخبار ويشهد على ذلك ادلة اخرى ليس المقام
مقام ذكرها والعاقل يكفيه الاشارة وكيف يمكن دعوى ذلك مع ذهاب جماعة الى انها حقيقة
فيه فانه من البعيد كل البعد ذهابهم الى ذلك مع عدم وجدانهم استعمالها فيه وكيف يتصور ذلك
من فاضل فضلا عن هؤلاء الفحول واما في الخامس فبانا نقول كيف يمكن دعوى التبادر في العرف
مع ادعاء جماعة كثيرة انها حقيقة في الترتيب او المعية فانهم يدعون ان الامر بالعكس وهو انه

لا تبادر

عند من تعلق

لا تبادر عند الاطلاق الا الترتيب او المعية وهؤلاء من اهل العرف فتبادر الجمع المطلق عند
بعض اهل العرف لا ينفع لان غاية ما يثبت ان التبادر عنده الجمع دليل الحقيقة وعلى
هذا فالواجب التوقف لاختلاف العرف واما في السادس فبانا نقول كيف يمكن د
دعوى عدم التكاذب مع عدم نصب القرينة على المراد واما في السابع فبانا نمنع ان مراد
اللغويين التسوية في جميع الاحكام لاخبار هؤلاء بانها موضوعة للترتيب او المعية
ومع [illegible] كلامهم على ان مرادهم التسوية في الجملة لا مط وان لم نقل بذلك فلا اقل من التوقف
واما في الثامن فبانا نقول حسن الاستفهام لازالة توهم الاستعمال مجازا كما هو المشار اليه
من [illegible] استعماله في مطلق الجمع كثيرا او لكونه مشتركا بين المعية والترتيب كما ذهب اليه
بعض الافاضل على ما قيل واما في التاسع فبانا لا نسلم ان كل معنى يشتد اليه الحاجة يجب
وضع اللفظ بازائه لانه قد ذهب جماعة كثيرة الى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية مع اشتداد
الحاجة الى التعبير عن مدلولها في الغاية وكذا كثير من انواع الروائح تشتد الحاجة اليه مع
عدم وضع لفظ لغة ولذلك لم يستدل بهذا الدليل كثير على ثبوت الوضع للمعنى المشتد الحاجة
اليه المختلف في ثبوت وضع له وان سلم ذلك فنقول لمطلق الترتيب ايضا معنى اشتد الحاجة الى
التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه والمعنى المعية كذلك ايضا واما في العاشر فبانه لا تناقض
مع استعمالها مجازا في مطلق الجمع كما في قول القائل افعل هذا ولا اعاقبك على تركه ولا
تكرير مع افادة حكم بعد المنع من الحمل على المجاز وهو مطلق الجمع كما نقول به الخالفون
نعم التكرير انما يلزم لو لم يترتب على ذلك فائدة اصلا وهنا ليس كك ولذلك نشاهد
ان التأكيد واقع في كلامه تعالى الذي هو افصح الكلام وكلام البلغاء واما في الحادي عشر
فنمنع كون الاشتراك المعنوي اولى من الحقيقة والمجاز اذ لا دليل على ذلك وهي ذلك
الا اثبات اللغة بالترجيح الاعتباري الذي لا يستفاد منه الظن بالوضع فلا يكون حجة وان
سلمنا ذلك فنقول المجاز لازم على تقدير كونها حقيقة في القدر المشترك ايضا لاندراج
استعماله في الترتيب والمعية الواقعة في بعض الامثلة على ما صرح به القائلون بها مجازا

ايضا ثم ما ذكره انما يتم حيث لو لم يستعمل فى حضوص من الترتيب والمعية واما فى الثانى عشر
فمن وجوه الاول ان هذه الاية وردت لبيان انهما من شعائر الله ولا يتصور بينهما الترتيب
فى ذلك فلا دلالة فيها على الترتيب حتى لا يحتاجوا الى السؤال عن البداءة بايهما وعلى
هذا فيجب عليهم السؤال بل يجب بينهما الترتيب ام لا فقول لو لم خذ وامثالها سكم الثانى عنى م
انه لو كانت للجمع المطلق لما حسن السؤال عن البداءة بهما لو منوع ولا التما عليه فما هو
الجواب عن ذلك ويمكن ان يق لو كانت لجمع المطلق فهم النبى م منه الترتيب وامرهم بذلك
لان الاصل عدم دليل دال عليه واذا فهم النبى م ذلك من نفس اللفظ بدون دليل اخر فيكون
حقيقة فى الترتيب لما عرفت من انه لا يتصور الترتيب فى الشعائر فلا بد ان يكون
فهم م اياه من امر خارج سوى هذه الاية الثالث ان هذا معارض بانكارهم على ابن عباس
وحيث امرهم بترتيب العمرة على الحج لو لم تكن للترتيب لما صح ذلك فتم الرابع ان سؤالهم يحتمل
ان يكون لاجل ازالة توهم المجاز الخامس انه معارض بما رواه فى المسائل عن الصدوق عن الحسن
ابن محبوب عن ابى جميلة عن حمران عن ابى جعفر ع فى رجل اوصى عند موته وقال اعتق
فلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر فى ثلثه فلا يبلغ اثلاثة اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين
امر بعتقهم قال ينظر الى الذين سماهم وبدء بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيعتق اول شئ
ذكر ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان فى الذين سماهم اخيرا لانه عتق
بعد مبلغ ما لا يملك الاستدلال انه لو كانت للجمع المطلق ولم تفد الترتيب فلا وجه لحكم
م بعتق الاول فالاول كما لو امر بعتقهم دفعة واحدة كان قال اعتقت سدم
التفاوت بينهما لو قلنا بانها للجمع المطلق واما فى الثالث عشر فيمنع الملازمة بين كونها
للترتيب وجواز دخولها على الجواز الحالا ترى ان ثم للترتيب ايضا ولم يصح دخولها على
الجزاء لا يق لو كانت للترتيب فيكون مرادفا للفاء فيجوز اقامة بعض المترادفين مقام
بعض فعدم الجواز دليل على العدم لانا نقول نمنع جواز اقامة احد المترادفين مقام بعض
وان سلمنا ذلك فنقول ان الواو عند القائلين بانها للترتيب لا يكون مرادفا للفاء لانها للترتيب

للترتيب

للترتيب او المعية لا يقول بوضعها للترتيب بلا مهلة وذلك لمطلق الترتيب عندهم
وح فلا يكون احدهما مرادف الاخر واما فى الرابع عشر فنمنع ان الوضع لمطلق الجمع متفق
عليه اذ القائل بانها موضوعة للترتيب او المعية لا يقول بوضعها لذلك بل يقول
بوضعها للجمعية الخاصة وكما ان الاصل عدم اعتبار القيد فى الموضوع له فكذا الاصل
عدم الوضع للطبيعة بلا قيد لا يق ان قلنا بوضعها للترتيب او المعية فيلزم تصور
الوضع الجمعية المطلقة مع قيد اخر وان قلنا انها وضعت لمطلق الجمع فلا يلزم ذلك واذا
دار الامر بين كون الشئ موضوعا للمعنى يلزم منه حدوث حادثين وكونه موضوعا للمعنى لا
يلزم حدوث حادث واحد فالثانى اولى لان مخالفة الاصل فيه اقل لانا نمنع ذلك بل نقول
عند القائلين بانها موضوعة لواحد منها لا يلزم الا تصور واحد بل وهو تصور
الجمعية الخاصة دفعة واحدة بلا ثم وان سلمنا ذلك فنقول هذا اثبات اللغة بالترجيح
الاعتبارى وهو غير جائز لان الوضع امر توقيفى لا يجوز التمسك فى اثباته بمثل هذا الامر
عند العلماء والشاهد على ذلك انهم ما جعلوا هذا من علامة الوضع بل حض وهائى اشياء
مخصوصة ليس من هذا ويمكن الجواب عن اكثر هذه المناقشات اما عن الاول فبانه لا وجه
لمنع الاجماع مع انه قد استفاض نقله عن هؤلاء الاعلام ومخالفة هؤلاء لا ينافى تحققه
لاحتمال حدوثها بعد تحققه لاجل اعتماد المخالفين على عكس ادلة فاسدة مع انه ما ثبت
المخالفة من بعض هؤلاء ايضا قال ابو منصور وجماعة على ما نقل ان من نسب الى الشافعى
والى حنيفة ان مذهبهما كون الواو للترتيب فقط غلط وقد شاهد التوهم من بعض
روايات نسيب وجلانه انهما ذهبا الى وجوب الترتيب فى الوضوء وزعم ان ذلك لاجل ان
حكمه واو عندهما للترتيب ودعوى الشيخ فى ف لا يسمع مع مخالفتهما الا ما عليه الوفاق من
ان المشهور بين النحويين كونها لمطلق الجمع وانكار ابن هشام والاسنوى لا يسمع مع ا
استفاضة نقله من هؤلاء وايضا يحتمل ان يكون المراد بالاجماع اجماع من عدا هؤلاء او
لشذوذهم وندرتهم لم يعتد بهم واطلاق الاجماع على مثل هذا شايع وان سلمنا عدم

تحقق الاجماع ايضا فلا اقل من تحقق الشهرة العظيمة المحققة والمكيفة على ان الواو لمطلق
الجمع وهى حجة لحصول الظن منها بالوضع ويجب العمل به وعلى هذا فلا وجه للتوقف
كما ذكر لا يق لا نم ان الشهرة حجة لانه ان قلنا بذلك فيلزم منه عدم حجيتها وما يلزم
من حجيتها عدمها فهو بط ولا يمكن القول بحجيته بيان ذلك ان المشهور ذهبوا الى
انها ليست بحجة وقد عرفت ان ما يلزم من العمل وح فلو قلنا بان قول الاكثر حجة و
ح فلو قلنا بان قول الاكثر حجة فى خصوص المسئلة يلزم منه القول بان الشهرة ليست
بحجة وقد عرفت ان ما يلزم من العمل به ابطال نفسه فلا يمكن العمل به ايضا كما يستفاد
من قول الاكثر الظن بخصوص الواقعة كذا يستفاد من قولهم ان الشهرة ليست بحجة
الظن بعدم حجية هذا الظن وعدم وجوب العمل به ايضا فلما لم يمكن العمل بهما معا ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فوجب التوقف لا يق غاية ما ثبت من قول
الاكثر بان الاكثر ليست بحجة الظن بعدم الحجية ولا يرفع الظن بخصوص الواقعة الحاصل فعله م
من قولهم بل هو باق كما فى القياس فانه يستفاد منه الظن بخصوص الواقعة المخصوص
وان كان المعلوم عدم حجية هذا الظن للادلة القطعية المتواترة الدالة على حرمة العمل به واذا
كان الظن بخصوص الواقعة باقيا فكيف يمكن عدم العمل به لانا نقول الظن بخصوص الواقعة
من حيث هو لا دليل على وجوب العمل بل وجوب العمل به انما هو للادلة الدالة على حجية مطلق
الظن من حيث هو ظن وتلك الادلة كما تدل على وجوب العمل بهذا الظن الحاصل لنا بخصوص
الواقعة وكذا تدل على وجوب العمل بالظن المستفاد من قول الاكثر بان قولهم ليس بحجة ايضا
فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر لانا نقول لا نم تحقق الشهرة على ان قول الاكثر ليس بحجة
مع ان غاية ما ثبت عدم حجيتها فى الاحكام الشرعية واما فى اللغات فلم يثبت لنا ذلك فيجب
العمل به لافادته الظن بحسب يجب العمل به لا يق لو كان حجة عندهم فى بحث اللغات لتمسكوا به
فى مقابلة الخصوم كتمسكهم بادلة اخرى فعدمه دليل على العدم لانا نقول ان سلم ذلك فيمكن
ان يكون عدم تمسكهم لاجل انه ليس بناؤهم استقصاء الادلة ولذا ترى ان بعضا يستدل لون
على مطلب بادلة شتى وبعض منهم نقض على بعض منها وربما يكون الذى ذكر اقوى مما

ذكره

ذكره بل انسب الاجل عدم ثبوته عندهم او لاجل ذهولهم بغير ذلك من الوجوه وايضا يمكن ان
يق بتوسل المتتبعين لكتب الاصولية واللغوية لا يجد ل على ان المشهور بين العلماء عدم حجية
وان سلمنا ذلك فالظ عدم انصراف اطلاق كلامهم الى مثل هذه الشهرة التى تحققت فى المقام
وهو حجة بل الظ ان مرادهم غيره كيف لا ومثل هذه يفيد العلم عادة وبلغت الى احد المخالف شاذ
نادر فكيف يمنعون من العمل به مع تجويزهم العمل باخبار الاحاد فى اللغات وما ذكر من منع جواز
الاعتماد على الاجماع المنقول لا وجه له لكون الظن المستفاد منه اقوى من الظن المستفاد من
قول اللغوى ان اللفظ وضع لكذا فجواز الاعتماد على مثل هذا الظن يستفاد منه جواز الاعتماد
على الاجماع المنقول لا وجه ذلك بطريق الاولى مع ان الظ من العلماء ان ذلك متفق عليه
بينهم لاستدلالهم به على اثبات المسئلة اللغوية واعتمادهم عليه والظاهر انهم حجة واما عن المنا
م الثانى فبان قول سيبويه اقوى من قول غيره سيما مع اعتضاده بالشهرة بل الاجماع فتدبر م
فالظن المستفاد منه اقوى من الظن المستفاد من قول غيره فيجب العمل بمقتضاه واما عن
المناقشة الثالثة فبان الاستعمال وان كان بالنظر الى نفسه لا دلالة فيه على الحقيقة و
المجاز الا انه ظ فى الحقيقة فيما اذا وجد كثيرا فى معنى كما فى المقام فانه لا شك ان استعمال الواو
فى القرآن والاخبار وكلام اهل العرف اكثر من استعماله فى الترتيب او المعية وح فان قلنا انها
حقيقة فى واحد منها ومجاز فى مطلق الجمع فيلزم كثرة التجوز وسقوط القرائن واما ان قلنا بالعكس
فلا يلزم ذلك بل انما يلزم ذلك فى بعض الامثلة التى علم استعمالها فيها وفى واحد منها بخصوصه
واذا دار الامر بين كون الشئ حقيقة ظاهر فى شئ يلزم منه كثرة المجاز وفى شئ لا يلزم منه ذلك بل لزوم
فى مواضع نادرة فالثانى اولى لا يق كيف يمكن ان يق على تقدير كونها حقيقة فى واحد منها لا
يلزم المجاز الا فى مواضع نادرة مع ان استعماله فيها على تقدير كثرة ايضا لانا نقول غاية ما ثبت
انها يقصد منها واحد منها كثيرا وذلك لا يستلزم الاستعمال فى خصوص واحد منها حتى يلزم
كثرة المجاز ان قلنا انها حقيقة فى مطلق الجمع لامكان ان يستعمل فى الجمع المطلق ويستفاد كل واحد
منها بقرينة خارجية على طريق استعمال الكلى فى الفرد حقيقة وان سلمنا ذلك فلا شك
ان استعمالها فى مطلق الجمع اكثر منها وح فان قلنا انها حقيقة فى واحد منها فيكون المجاز

اكثر وان قلنا بالعكس فالمجاز اللازم ح اقل واذا دار الامر بين ارتكاب واحد منهما فارتكاب الثاني
اولى لانه اقل مما فيه اصل ومن هذا يظهر الجواب عما ذكره المعاصر بعد تسليم دلالة الاستعمال
على الحقيقة ايضا واما عن المناقشة الرابع فبانا لانم استعمالها في خصوص المعية والترتيب بل ا
المعلوم قطعا انهما مما وان ذكرهما مما دليل لا يستلزم استعمال اللفظ فيه لامكان ان يكون
استعملت في مطلق الجمع واريد خصوصية الترتيب في الخارج فتدبر وان سلمنا ذلك فنقول والمعية
ان استعمالها في معنى الجمع اكثر من استعمالها فيهما بمراتب شتى والظن من اللفظ المستعمل في معنى
اكثر من معنى اخر كونه حقيقة في الاكثر للاستقراء وندرة المجاز المشهور وايضا قد ثبت من
بعض الادلة من الاجماع المنقول وغيره انها حقيقة في مطلق الجمع وح فان قلنا انها حقيقة
في الترتيب او المعية ايضا فيلزم الاشتراك وقد تقدم ان المجاز خير من الاشتراك في
مقام التعارض لعدم بلوغ المصنفين بها الى حد يتحقق به الشهرة وبالجملة لا شك انه يستفاد
من الشهرة الظن وهو حجة وفي حجيتها خلاف بين الاصحاب ومع الشك الذي
الا اذا قام دليل على حجيته وما ثبت لنا ذلك في باب الفاظ نجب العمل بالظن المستفاد منها و
هي من اقوى الادلة الدالة على كون حكمة الواو للجمع واما عن المناقشة في الخامس فنقول التبادر
الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر عند كل من لم يلتفت ذهنه الى الامور الاعتبارية كالعوام
الشائع الذين لم يسمعوا الشبهة ولا شك انهم يفهمون من اللفظ مطلق الجمع ولا يشترط عند
الجميع حتى الخصوم بل التبادر عند من علم اسم كاف ولذا نرى ان العلماء في مقام المناظرة
مع الخصوم يتمسكون به وان كان الخصم يدعي خلاف ذلك ولو اشترط التبادر عند الجميع لما
تمسكوا به في اثبات المطلوب وعدم التبادر عند الخصوم مع حصوله عند من علم لم يكشف
ان اذهانهم مسبوقة بشبهة واعتبارات واهية لولاها لكان معنى اللفظ متبادرا عندهم عند
الاطلاق كغير علمائهم فلا يعتد بعدم حصوله عندهم مع حصوله عند من علم من اهل
العرف وبالجملة ان محض الخلاف لا دلالة فيه على عدم التبادر واما عن المناقشة في
السابع فنقول تفيد التسوية بالنوبة في بعض الاشياء لا دليل عليه لان مصيرهم الى الظن

الى

الى ما صار ولا اجل ادلة فاسدة على ستر في الشرع فلا يعتد بما نفهم سيما اذا كان ان فهمهم معارض
باقوى منه واما عن المناقشة في الثامن فنقول ان الاستفهام لازالة توهم ارادة المعنى المجازي
مع ظهور اللفظ في الدلالة على معنى الحقيقي خلاف الظ بلا شك وكونه لاشتراكها بين المعية و
الترتيب معلوم بطلانه ايضا لان هذا القول شاذ وما نقله احد من الاصوليين في كتبهم حتى
من كان له اهتمام في نقل الاقوال الشاذة ايضا فيه فانه يحسن الاستفهام فلا يلتفت اليه فالظ
ان الاستفهام عن افراد المعنى الذي يكون اللفظ الجمع المطلق الذي يكون الواو ظاهرا فيه فانه
يحسن في العرف الاستفهام عن افراد المعنى الذي يكون اللفظ حقيقة فيه مثلا يحسن في العرف
الاستفهام عمن قال اكلت خبزا وشربت ماء اكلت خبز الحنطة او الشعير واشربت ماء العين او
غيره واما المناقشة في التاسع فيمنع عدم او وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة بل نقول
لوجوب وضع لفظ له كما هو مذهب بعضهم والشافعي وجماعة وان سلم ذلك فنقول لا شك ان اكثر
المعاني التي اشتدت اليها الحاجة قد وضع له لفظ في اللغة فالمظنون الحاق المشكوك بالاعم الاغلب غلب
وعدم استدلال الاكثر بهذا على اثبات الوضع لو سلم لاجل ان بناؤهم عدم استقصاء الادلة او
لغير ذلك بما مر سابقا في الجواب عن الاعتراض بان عدم الاستدلال الاكثر دليل على عدم حجيته
ومع الترتيب وان كان يشتد الحاجة اليه ايضا الا انه لما كان لفظة ثم وضع للدلالة على وجوب
ذلك فلا يجب وضع لفظ اخر وكذا المعية وضع له لفظة مع فلا يجب وضع لفظ اخر لها بل المظنون
عدم وضع لفظ اخر لهما لندرة الترادف في الالفاظ واما عن المناقشة العاشر فنقول الظ
من الاستعمال الحقيقة والمجاز واما عن المناقشة الحادي عشر فنقول الظ من اكثر العلماء الاصول
ان الاشتراك المعنوي اولى من الحقيقة والمجاز كما يظهر من تتبع كلامهم استدل القائل بكون
الامر حقيقة في مطلق الطلب بهذا الدليل حيث قال ان الامر استعمل في الوجوب والندب فان جعلناه
فيهما يلزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة في احد منهما لزم المجاز فيكون في القدر المشترك دفعا ومجازا في الاخر
للاشتراك والمجاز وما تلقوه اكثر الاصوليين بالقبول سوى صاحب المعالم فانه لما لم يجوز استعمال
الكلي في الفرد وارادة الخصوصية في الخارج كما يظهر منه اورد عليه بانه لو جعلناه حقيقة في القدر
المشترك فالمجاز لازم ايضا اذ ح ان يكون استعماله في الوجوب والندب مجازا بخلاف ما لو جعلناه لانه فلزم م

حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر فالمجاز اللازم على تقدير جعله حقيقة في القدر المشترك
الكثر ولا يخفى ان الظ منه تسليمه تقديم الاشتراك المعنوي عليهما لو لم يلزم التجوز على تقدير
كونه حقيقة فيه والحق انه ليس بلازم على تقدير كونه حقيقة فيه على ما سيجيء انشاء الله معه
ولا يكون حقيقة وايضا اغلب الالفاظ المستعملة في معنيين بينهما قدر مشترك ويمكن يكون
اللفظ حقيقة فيه ولا يكون حقيقة فيهما ولا في واحد منهما فالمظنون ان المقام كذلك الحاقا
للمشكوك فيه بالاعم الاغلب ولكن لا يخفى ان الاعتماد على هذا الظن مشكل جدا لان ا
لظن الذي يعتبر العقلاء في الامور العظام لا سعد ولا شك ان الغلبة ما يبلغ الى حد
يستفاد منه الظن كذلك وحجيته قول الاكثر وكذا الاجماع انما هو لاجل استفادة الظن والامر
موقوف لهم فقول الرئيس وكل واحد منهما انما يحصل اذا لم يظهر لنا ان مصيرهم الى ما صار ولاجل
ادلة اعتبارية فاسدة كالمقام فان مصيرهم الى ان الاشتراك المعنوي اولى من الحقيقة
والمجاز هو لزوم التجوز في واحد منهما ان قلنا بذلك وذلك لا يفيد لنا ظنا يمكن الاعتماد
عليه فلا وجه لاطلاق القول بان الاشتراك المعنوي اولى من الحقيقة والمجاز و
والتحقيق في المقام ان يق ان القدر المشترك اما ان يعلم استعمال اللفظ فيه وفي ا
المعنيين من حيث الخصوص اولا فان كان الاول فان كان اللفظ استعمل فيه كثيرا شايعا
واستعمل في المعنيين على وجه الندرة فالحق ح تقديم الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز
لانه لو جعلناه حقيقة في واحد منهما فيلزم ان استعماله في المعنى الاخر والقدر المشترك الذي
يكون استعمال اللفظ فيه الكثير مجازا بخلاف ما لو اذا جعلناه في القدر المشترك فانه
انما يلزم ذلك في بعض المواضع الذي علم استعمالهم اللفظ فيه في المعنيين من حيث الخصوص
واذا دار الامر بين كون الشيء حقيقة في معنى يلزم منه كثرة المجاز فيما لم يلزم منه ذلك
فالثاني اولى لندرة المجاز المشهور وكون الغالب في اكثر الفاظ المستعملة في معنى كثرتها
انها حقيقة فيه وان لم يكن كذلك فاما ان يكون استعمال اللفظ في المعنيين وفيه الكثر بالسوية
او يكون استعمال اللفظ حقيقة في القدر المشترك ومجازا في المعنيين او كونه حقيقة في
واحد من المعنيين ومجازا في ذلك القدر المشترك والمعنى الاخر بعدم دليل يمكن الاعتماد

عليه

عليه من البين وان كان الثاني فالحق كونه حقيقة في واحد من المعنيين ان كان استعمال اللفظ
فيه اغلب من استعماله في المعنى الاخر ومجازا في القدر المشترك والمعنى الاخر الذي يكون استعمال
اللفظ فيه اقل ووجهه بما مر سابقا ايضا بادنى تامل وان كان استعماله فيهما بالسوية ايضا فالحق
ح التوقف بين كونه مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وان كان الاول لا يخلو من رجحان ح
لان الاشتراك اغلب من المجاز المشهور وان كان الثاني فان استعمل في القدر المشترك واستعمل
فيهما ايضا ولم يعلم استعماله فيهما من حيث الخصوصية فح ان كان استعماله في القدر المشترك اكثر
منهما فالحق كون اللفظ حقيقة فيه ومجازا فيهما لان الاغلب في الالفاظ المستعملة في معنى كثيرا انها
حقيقة فيه فالمظنون ان هذا اللفظ كذلك الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وان كان استعماله في المعنيين اكثر
من استعماله في القدر المشترك فحكمه حكم ما مر سابقا في القسم الاول الذي حصل العلم باستعمال
اللفظ فيهما وفي كل من المعنيين من حيث الخصوص وكذا ان كان استعماله فيه وفي المعنيين بالسوية تسوية
وان كان لا يبعد القول ح بكونه حقيقة في القدر المشترك ومجازا فيهما لانه ان جعلناه حقيقة في
الجميع او في المعنيين ومجازا في القدر المشترك فيلزم الاشتراك ان جعلناه حقيقة في واحد من
المعنيين فيلزم ان يكون استعماله في القدر المشترك فلا يلزم شيء من ذلك اما الاشتراك فواضح
واما المجاز فلامكان ان يكون اللفظ استعمل في المعنيين باعتبار القدر المشترك بينهما وارادة
الخصوصية في الخارج فالقول بكونه حقيقة في القدر المشترك بينهما اولى وان علم استعمال اللفظ
فيهما ولم يعلم استعماله في القدر المشترك بينهما فالظ ح كونه حقيقة في واحد من المعنيين وان كان
استعمال اللفظ فيه اغلب من الاخر ومجازا في القدر المشترك لو استعمل فيه وفي معنى اخر و
وان كان استعمال اللفظ فيهما بالسوية فالحق ح التوقف بين كونه حقيقة في واحد منهما و
مجازا في الاخر وكونه مشتركا بينهما وان كان الثاني ظ لا يخلو من رجحان لما مر ولا يمكن القول بكونه
حقيقة في القدر المشترك بينهما لانه يلزم ح وجود المجاز بلا حقيقة في الظ لان الاصل عدم
استعمال اللفظ فيه في الواقع وهو نادر في غاية الندرة ان لم يقل بعدمه فالمظنون ح
كونه حقيقة فيما سواه اذا عرفت هذا فالحق في الجواب ان يق ان كلمة واو استعملت في الجمع

المطلق فيلزم كثرة المجاز اكثر من الترتيب والمعية فح ان قلنا انها حقيقة في واحد منهما ومجازا في الجمع المطلق فيلزم كثرة المجاز وفي معنى يلزم منه ذلك فالثاني اولى لندرة المجاز المشهور في القائلين فالمظنون عدمه واما الجواب عن المناقشة الثانية في ثاني عشر بان يحسن السؤال عن افراد الكلي حيث ما يتعلق بالتكليف حسن في العرف الا ترى انه يحسن ان يقال لمن قال اشتر بماء او زيد ماء البئر او غيره وكذا يحسن ان يقال لمن قال اشتر عبيد او زيد العبد الهندي او غيره ولو كانت كلمة واو للترتيب لما حسن السؤال ح بهذا المثال من غير تفاوت فحسنه دليل على عدم كونها موضوعة له واما المناقشة الثالثة فيه فبان انكارهم على ابن عباس لا دلالة فيه على كونها للترتيب اه لاحتمال ان يكون انكارهم عليه لاجل انها موضوعة عندهم لمطلق الجمع ولما امر بخلاف مقتضى الاطلاق من تقديم العمرة على الحج وهو تكليف زائد فانكروا بل الظاهر انه لاجل هذا لما سبق من بعض الادلة الدالة على كونها حقيقة فيه في مطلق الجمع واما المناقشة الرابعة فيه فبان هذا القول يكون السؤال لاجل ازالة توهم ارادة المعنى المجازي خلاف الظاهر لانه يستفهم غالبا لازالة توهم ارادة المعنى المجازي كما لا يخفى واما المناقشة الخامسة فيه فبان حكمه ح يبقى الاول فلا دلالة فيه على كونها حقيقة في الترتيب بل يحتمل ان يكون لاجل ان التقدم الذكري من خصوص العتق يقتضي ذلك شرعا فتم اذا عرفت ذلك فالحق كونها حقيقة في مطلق الجمع لبعض ما هو من الادلة ويؤيد ذلك بل يدل عليه وجوه اخر الاول انه لو قلنا بانها حقيقة في واحد من الترتيب او المعية يلزم التوارد في اللغة ولا مثله انه نادر بل ذهب بعض المحققين الى عدمه واما ان قلنا بانها حقيقة في مطلق الجمع لم يلزم ذلك لان مطلق الترتيب وضع له لفظة بعد والمعية وضع له لفظة مع فح لو قلنا انها موضوعة لواحد منهما ايضا يلزم التوارد واذا دار الامر بين كونها حقيقة في معنى يلزم منه التوارد وفي معنى لا يلزم منه ذلك فالثاني اولى لان اذا كان مقصودهم الترتيب او المعية لا يكتفون بكلمة واو في الدلالة على واحد منهما بل يأتون بكلمة بعد او معا منهما مثلا اذا كان مقصودهم الاخبار بمجيء زيد بعد عمرو ويقولون جاءني زيد وجاءني عمرو بعده وكذا ان كان مقصودهم الاخبار بانهما جاءا معا يقولون

جاءني

التوارد نادر فالمظنون الحاق الثاني المذكور فيه بالاعم الاغلب الثاني انا نقلنا عن اهل العربية

جاءني زيد وعمرو معا ولا يكتفون بالواو فقط واذا كان مقصودهم الاخبار عن اجتماع شيئين في حكم مثلا يأتون بكلمة واو من دون قيد اخر تاكيد لما يستفاد فلو كان حقيقة في واحد منهما فيلزم التاكيد واما اذا قلنا بكونها حقيقة في مطلق الجمع فلا يلزم ذلك واذا دار الامر بين كونها حقيقة في معنى يلزم منه التاكيد وفي معنى لا يلزم منه ذلك فالثاني اولى لندرة التاكيد في الكلام وكثرة التاسيس فالمظنون ح الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب لو قيل لو كانت حقيقة في مطلق الجمع يلزم التاكيد في بعض الصور ايضا كما في قولنا جاءني زيد وعمرو فانه لو ترك ذكر الواو وقيل جاءني زيد عمرو لا يستفاد من هذا الكلام ذلك المعنى ايضا لانا نقول لا نم استفادة مطلق الجمع تاكيدا ايضا كما لا يخفى الثالث ان استعمالها في مطلق الجمع اكثر شايع واكثر من الترتيب والمعية والظاهر من اللفظ الذي يستعمل في معنى كثيرا وفي معنى اقل منه كونه حقيقة في الاول لان الغالب في الالفاظ المستعملة كذلك انها حقيقة فيما يستعمل فيه كثيرا دون غيره فالمظنون الحاق الذي المشكوك فيه بالاعم الاغلب واحتج القائلون بكونها حقيقة في مطلق الترتيب بوجوه الاول انها استعملت فيه في مواضع كثيرة منها قوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله تعالى وعلمنا داود و سليمان علما وان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وغيرها من المواضع والاصل في الاستعمال الحقيقة لا يقال لعلها استعملت فيه في هذه لاجل القرينة مجازا لانا نقول الاصل عدم القرينة وعلم المجاز الثاني انه لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله امرهم بالبداءة بالصفا حين هم سألوا عن الصفا والمروة فقال ابدؤا بما بدأ الله ولو لم يكن للترتيب لما امرهم بالبداءة بالصفا فامرهم بالبداءة من غير فرق منه ... ذلك لان الاصل عدمها دليل على كونها لمطلق الترتيب ولا لما فهم منها ذلك الثالث انكار الصحابة على ابن عباس حين امرهم بتقديم العمرة على الحج قالوا انه تأمرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله ولا لما فهم الترتيب منها لما انكروا عليه امرهم بذلك واستدلوا على رده بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة الرابع ان الترتيب لفظا يستدعي سببا لان الحكم لا مرجح احد معه ورتبة الا لمرجح والحكم صالح له فوجب الحمل عليه الخامس ان مطلق الترتيب معنى يشتد به الحاجة وكل معنى يشتد الية الحاجة وجب وضع

لفظ بازائه السادس انه لو قال المطلق لزوجته الغير المدخول بها انت طالق ثلاثا تقع الثلاث واذا قال انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة ولو لم يكن للترتيب بل للجمع المطلق لما كان بين الكلامين فرق لانه ح يكون الثاني في معنى انت طالق ثلاثة مطلقات من دون تفاوت بين العبارتين ويكون مفادا احدهما عين مفاد الاخر وهو خلاف ما هو المستفاد من العلماء السابع روى خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو لم يكن الواو للترتيب لما ذمه لعدم الفرق بين العبارتين ح الثامن ان عمر قال الشاعر كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام لاجرتك ... الواو والترتيب لاجره لعدم الفرق بين العبارتين و عمر حجة لانه من اهل اللغة ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبانا لا نم انها استعملت في خصوص الترتيب في هذه المواضع وثبوت الترتيب بين من ذكر في الخارج لا يستلزم ان يكون مراده منها من هذه الايات لجواز ان يكون الداعي في الاخبار بذلك في هذا المقام يكون الاهم الاخبار بامر اخر سلمنا ذلك انها لكن نقول انها استعملت فيها للترتيب مجازا للادلة التي على كونها حقيقة في مطلق الجمع على ما سبق فلو قلنا بكونها حقيقة في الترتيب ايضا يلزم الاشتراك وقد عرفت انه اذا دار الامر بينه وبين المجاز فالمجاز اولى واما عن الثاني بوجوه الاول انه لا يتصور ترتيب في النسائه ح فلا بد ان يكون فهم الترتيب اي وجوب تقديم الصفا والمروة من شيء خارج لا من نفس كلمة واو والثاني انها لو كانت للترتيب فلا وجه لسؤالهم عن البداءة بايهما لكون كلمة الواو صريحة دالة على البداءة بالصفا فسؤالهم دليل على عدم كونها للترتيب عندهم لا يقال لو كانت لمطلق الجمع فلا وجه لسؤالهم ح لكون معناها واضحا ايضا وهو مطلق الجمع لانا نقول قد عرفت سابقا حسن السؤال عن افراد الكلي في العرف ولا يحسن السؤال عن المعنى الذي اللفظ فيه عندهم فلا يحسن ان يستفهم ممن قال شربت الماء اشربت او غيره فلو كانت الواو حقيقة

للترتيب

للترتيب لما حسن السؤال عن البداءة بايهما كما لا يحسن الاستفهام في ذلك المثال لعدم الفرق بينهما ح الثالث ان هذا معارض بمثله لفهم مطلق الجمع منها في مواضع كثيرة منها قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الاية وقوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وغيرهما من الايات كانت للترتيب لا شترط الترتيب في حد الزانية والزاني والسارق والسارقة ان اتفقا منهما دفعة مع انه لا يشترط اجماعا الرابع انا قد اثبتنا بالادلة المتقدمة كونها حقيقة في مطلق الجمع فلو قلنا انها حقيقة في الترتيب ايضا فيلزم الاشتراك وقد مر ان المجاز خير منه اذا دار الامر بينهما واما عن الثالث فبان انكارهم على ابن عباس لا دلالة فيه على مطلوبكم بوجه لانه كما يحتمل ان يكون لاجل فهم الترتيب منها لكونها حقيقة فيه كذا يحتمل لاجل فهم مطلق الجمع منها لكونها حقيقة فيه عندهم وكما لكن لما كان ابن عباس امرهم بخلاف مقتضى الاطلاق وهو زيادة تكليف انكروا عليه وقالوا لما تأمرنا بذلك وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة ومقتضاه التخيير بين الاتيان بهما ويؤيد سلمنا ان انكارهم لاجل فهم الترتيب انه لكنه نقول لا دلالة فيه على مطلوبكم انه لاحتمال انه قد ثبت عندهم ان الترتيب الذكري يستدعي الترتيب المعنوي شرعا ولما امرهم ابن عباس بخلاف مقتضى ذلك انكروا عليه ثم واما عن الرابع فبانا لا نم ان الترتيب في اللفظ يستدعي سببا لانه لا بد للمتكلم من تقديم واحد منهما فاختيار احدهما ربما يكون من جهة كونه احد الافراد المخير كما كاختيارنا احد الطريقين المتساويين في جميع الوجوه عند الفرار من الاسد ثم سلمنا ذلك لكنه نقول غاية ما يستفاد من هذا ان الترتيب في الذكر يستدعي سببا وهو كما يحتمل ان يكون الترتيب في الحكم كذا يحتمل ان يكون غرض اخر من الاهتمام بشأن المتقدم او سبقه الى الذهن او غير ذلك سلمنا كونه السبب ذلك لكنه نقول غاية ما يستفاد منه هذا الدليل ان الترتيب الذكري يدل على الترتيب الحكمي ولا يستفاد منه ان الواو تفيد الوجوب الترتيب كما لا يخفى وهو المدعى دون غيره واما عن الخامس فبعد تسليم وجوب الوضع للمعنى الذي يشتد الحاجة اليه فبان الترتيب قد وضع لفظة بعد وهو دال عليه فلا يجب وضع لفظ اخر له ولا يلزم التوارد وهو خلاف الاصل وايضا هذا معارض بمثله لانه كما ان مطلق الترتيب معنى يشتد اليه فكذا مطلق الجمع معنى يشتد الحاجة

البيانية فكما وجب الوضع للاول فكذا يجب الوضع للثاني الخ واما عن السادس فيمنع عدم وقوع
الثلاث في هذه الصورة بل نقول بوقوعها فيها الخ كما ذهب اليه الشافعي في بعض اقواله
ومالك واحمد وابن حنبل والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى سلمنا ذلك لكن نقول
عدم وقوعها في هذه الصورة لاجل ان البينونة تحصل بقول المتكلم انت طالق لكونه
جملة مستقلة لا يتوقف على شيء بعدها فيثبت اثرها وهو زوال النكاح فلا يقبل
قوله انت طالق ثانيا شيئا لان هذه الصيغة اثرها ازالة عقد النكاح وقد عرفت
انه زال بالصيغة الاولى واذا لا نكاح فلا تاثير لها بالاتفاق كما لا تاثير لها بالنسبة الى
الاجنبية واما قوله انت طالق ثلاثا فمجموع كلام واحد صدر من المتكلم دفعة واحدة
فوقع بعض مقتضاه وهو طلاق واحد دون بعض ترجيح من غير مرجح فوجب ان يقع الجميع او
يقع واحد منها لا تاثير الكلام يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه لانه ما دام شاغلا به
فله ان يتصل بكلامه ما شاء مما يزيد حكم الذي دل عليه كلامه اولا من شرط او من كلامه
فعند فراغه يجب ان يؤثر الجميع ومقتضاه وقوع ثلث طلقات والا لا يؤثر شيء من اقواله
الثلث كقوله انت طالق ثلاثا اذ وقوع مقتضى بعض اقواله دون بعض ترجيح من غير
مرجح الخ لانا نقول لا توقف تاثير الكلام على فراغ المتكلم منه انما هو في وقع المتصل
بكلامه مما يزيد حكم الذي دل عليه اولا اذ لم يتصل به ما يزيد ذلك كما نحن فيه فلا يؤثر
كلامه الاول اثره في الواقع وان كان شاغلا بالكلام الخ واما عن السابع فبان انكاره
عليه لاجل تركه افراده الله تعالى بالذكر لكونه ادخل وليس لاجل الترتيب اذ لا يتصور في
قوله ومن عصى الله ورسوله ترتيب اذ معصيتهما متلازمة زمانا فهذا بان يدل على فساد
قولهم اولى لانها استعملت في هذا التركيب في محل الجمع والاصل في الاستعمال الحقيقة ومن هذا
الجواب عن الثاني بادنى تامل وتدبر الخ واستدل القائلون بالمعية بانها استعملت فيها
في مواضع كثيرة والاصل في الاستعمال الحقيقة ومن قال بانها حقيقة في الترتيب بما استعمل فيه
الجمع بانها استعملت فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ومن قال بكونها مشتركة بين التركيب ومن
قال بكونها مشتركة بين الترتيب والمعية بانها استعملت في مواضع والاصل في الاستعمال الحقيقة

وبعض

وبعض الجواب عن الجمع ما تقدم الخ تفصيله اذا عرفت هذا فاعلم ان الواو قد تخرج عما كونها حقيقة
فيه والى وجوه احدها ان تكون بمعنى او في افادة التقسيم او الاباحة او التخيير الثاني ان تكون بمعنى لام
التعدية التعليل الثالث ان تكون للاستيناف دون العطف كما في قوله تعالى ولنبين لكم ونقر
في الارحام ما نشاء على قراءة الرفع اذ لو كانت عاطفة لوجب ان تنصب نقر لكونه معطوفا على مد  لول
اللام الذي يكون منصوبا بان المقدرة بعد اللام الرابع ان تكون للحال وهي الداخلة على الجملة
الاسمية الخامس ان تكون بعدها منصوبا وهي الواو التي تدخل على المفعول معه او المضارع المنصوب
لعطفه على اسم صريح او مؤول وشرط واو التي ينصب المضارع ان يتقدمها نفي او طلب لما ذكره النحاة
في كتبهم السادس ان تكون للقسم السابع ان تكون بمعنى رب ويجر ما بعدها في هذين القسمين
الثامن ان تكون زائدة التاسع ان تكون داخلة على ثامنة ايذانا بان قبلها عدد تام وما بعدها
عدد مستانف ذكره بعض الادباء نحو قولهم ستة سبعة وثامنة العاشر ان تدخل على الجملة
الموصوف بها لتاكيد لصوقها بموصوفها ذكره الزمخشري ومن تبعه وعدوا منها قوله تعالى وما
اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم وقوله كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها
ثم اعلم انه قد نقل السيد الشريف في حاشيته على شرح الوجيز عنه انه قال اذا نفيت نحو جاءني
زيد وعمرو مثلا وقلت ما جاءني زيد وعمرو فهو نفي المركب اعني نفي المجيء والمركب كما ينفي بانتفاء  مر
جزء لم ينتف بانتفاء احد جزئيه دون الاخرى فيحتمل ان يكون معناه انتفى المجيئان كلاهما وان
يكون انتفى احد المجيء فاذا قصدت التنصيص على المعنى الاول جئت بلا الزائدة بعد واو
العطف فقلت ما جاءني زيد ولا عمرو ثم قال وما قيل من ان زيادة لا لدفع وهم ان المنفي
هو المجيئان المقيدان بقيد الاجتماع في وقت ليس بشيء لان نفي الشيء مطلقا وارادة نفيه
مقيدا اخلال الخ كما تقول ما جاءني رجل وتريد رجلا بصريا فان كررت العامل فقلت
ما جاءني زيد وما جاءني عمرو وهو عند سيبويه نفي للمجيئين المنقطع احدهما عن الاخر
كان المخاطب توهم انه حصل مجيء كل واحد منهما لكن منقطعا عن مجيء الاخر فرفعت هذا الكلام
وهمه وعند المازني هو نفي مطلق المجيئين الخ كما كان من دون تكرير العامل وهو القول
الاقرب الى الذي كلامه قوله الفاء للتعقيب اقول الفاء موضوعة للدلالة على ان

تحقيق الحكم لما بعدها عقيب تحققه لما قبلها بلا فصل وتراخ في نحو زيد قام وعمرو فيفيد ان
قيام زيد وقع عقيب قيام عمرو بلا فصل وتراخ للاجماع نقله جماعة منهم الشيخ في شب والمفصل
وصاحب  ... والامام الرازي والبيضاوي في شرح المنهاج وصاحب كشف الاسرار في شرح
المنار والادباء ... ما نقله محمد ابن الياس في الروحي في شرحه على المنار وعن الشيخ في ف وم في  محمود
... والسيد عميد الدين وفخر الاسلام في شرح البزدوي والفاضل المازني الى د الاصفهاني  المتن
وبعض الاصحاب الخ قال الاول في جملة كلام له ولا خلاف في ان الفاء توجب التعقيب وقال
الثاني الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة وقال الثالث في الاول وهي للتعقيب بحسب ما يكون
لاجماع اهل اللغة وفي الثاني وقد اجمع النحويون على انها تفيد الترتيب بغير مهلة وهو معنى
التعقيب ثم قال باجماع اهل اللغة حجة وقال الرابع الفاء للتعقيب بالاجماع وقال الخامس الفاء
للتعقيب اجماعا وقال السادس الفاء للوصل والتعقيب فلا يتراخى المعطوف عن المعطوف عليه
بزمان وان لطف وهذا لان وجوه العطف منقسم على حروفه فلا بد ان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع
له حقيقة وذلك هو التعقيب باجماع اهل اللغة وقال محمد ابن محمود الروحي موجب الفاء وجود الثاني
بعد الاول بزمان بغير مهلة وان لطف ذلك الزمان فاذا قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما هذا مما اتفق الادباء على نقله من ائمة
اللغة وهذا صريح الاصفهاني كما حكي عنه انه قال هذا مما اجمع الادباء على ما نقله من ائمة اللغة
وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم
في ذلك واشاله حجة انتهى والمراد من التعقيب الترتيب بغير مهلة كما صرح به في بر وجماعة و
هي المنار وشراحه عند الاطلاق فلا يمكن ان يقال التعقيب اعم من الترتيب بغير مهلة لا دلالة
فيه على الخاص على الخاص والمراد من العام العام في المقام العام باصطلاح اهل الميزان لا العام منه باصطلاح
باصطلاح اهل الاصول واستدل على ذلك انه بانها لو لم تكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء
اذا كان جملة اسمية واللازم باطل لتصريح اهل العربية بوجوب دخولها عليه اذا كان كذلك فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الجزاء يجب ان يقع عقيب الشرط بلا فصل فلو لم تكن للتعقيب لما صح ولما
ناسب دخولها على الجزاء فضلا عن لزومه لان معناها ينافي ما ثبت من وجوب وقوع الجزاء

عقيب الشرط

عقيب الشرط فلا يجوز دخولها عليه كالواو وثم فانهما لما لم يكن معناهما مناسبا لما
يفيده الجزاء ولم يجوز اهل العربية دخولهما عليه ويمكن المناقشة في ذلك بمنع وجوب
وقوع الجزاء عقيب الشرط بل غاية ما يسلم وجوب وقوعه بعد حصول المعلق عليه
واما بدون التراخي فلا فانه يتبادر من قولنا ان جاء زيد فاكرمه استحقاقه الاكرام بعد حصول
المعلق عليه من غير دلالة على فور وتراخ سلمنا ذلك لكنه نقول دخولها في الجزاء ربما يكون
للدلالة على ارتباطه بالشرط وكونه مسببا عنه لا لافادة التعقيب كما هو المدعى والا يلزم التاكيد
لان تعليق الجزاء على الشرط يفيد التاكيد التعقيب وان كان بدون الفاء كما هو ظاهر كلام المستدل
فلو كان الفاء الخ يفيد ذلك فيلزم التاكيد فهذا بان يدل على عدم افادته التعقيب اولى فتم
سلمنا ذلك لكنه نقول ان غاية ما يستفاد من هذا الدليل ان الفاء الجزائية تفيد التعقيب لا مطلق
الفاء كما هو المدعى الا ان يثبت الاجماع المركب وعدم القائل بالفصل بكون الجزائية للترتيب
دون غيرها وهو حسن ان تم وذهب الفراء والغزالي كما حكي الى عدم افادتها الترتيب في البقاع
البقاع والاماكن دون غيرها وذهب المرتضى ره الى انها ... فضلا عن التعقيب وذهب الجا  جي
الى عدم افادتها ذلك اي الترتيب في البقاع والاماكن دون غيرها وذهب المرتضى ره
الى انها تفيد الترتيب وخالف انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف الى
الدليل وذهب بعض الاصوليين الى كونها مشتركة بين التعقيب والتراخي كما يظهر من
ره وذهب بعض اخر الى كونها حقيقة في التراخي استدل من قال بالاول بقوله تعالى واهلكنا  ها
فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون بانها استعملت في الاية لمطلق الجمع دون الترتيب لان الاهلاك
وقع بعد مجيء الباس وهو البيات لا قبله والاصل في الاستعمال الحقيقة ومن قال بالثاني
بقول الشاعر قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل و
قولهم مطرنا مكان كذا فمكان كذا فان الفاء فيهما لغير الترتيب اما في الاول فظاهر واما في الثاني
فلان العرب يطلق هذا القول وان كان وقوع المطر فيهما في وقت واحد والاصل في الاستعمال
الحقيقة ومن قال بالاشتراك بين معنيي الاول انها استعملت في التراخي نحو قوله تعالى
فتقول والحج الكلمة فسيحكم ... والجواب عن الاستدلال انها استعملت في ما ذكر في التراخي  الله

لان الاستحسانات بالصلاب فكونت بيوم القيمة والامتزاء يكون في الدنيا ولا يخفى ما بينهما من التراخي
كما استعملت في التعقيب في الامثلة الاخر والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني ان الفاء قد تدخل على
لفظ التعقيب فلو كانت حقيقة في التعقيب فيلزم التأكيد واما لو قلنا بانها مشترك بين ا
لتعقيب وهنا استعمل في غيره فلا يلزم التأكيد اه اقول الامر بين كون اللفظ حقيقة في
معنى يلزم منه التأكيد وفي معنى لا يلزم منه ذلك فالثاني اولى ومن قال بكونها حقيقة
في التراخي لوجوه الاول ما مر فقوله تع ولا تقضي على اللذكر بانها استعملت في التراخي
والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني ان الفاء قد تدخل على التعقيب فلو كانت حقيقة فيه
لزم التأكيد في التعقيب وهو خلاف الاصل الثالث ان التعقيب يصح ان يقع محكوما عليه
ولفظة الفاء لا يصح ان يكون كذلك فلو كان حقيقة في التعقيب ومرادفا للفظ التعقيب لصح الاخبار عنه
ايضا لان حكم المترادفين واحد ويمكن الجواب من الجميع اما عن الاول فبانا لا نم انها استعملت في الاية
لمعنى التراخي بل هي استعملت فيه ايضا لان المعنى اردنا اهلاكها فجاءها بأسنا كما صرح به بعض
المحققين والباس يكون بعد الارادة نعم سلمنا ذلك لكنه نقول انه استعمل فيه مجازا لما ذكرنا
مما يدل على كونها حقيقة في التعقيب واما عن الثاني فبانه لو ثبت روايته محمول بل ربما يكون
بالواو كما ذكره الاصمعي والاصوب سلمنا ذلك لكنه لا نم انه استعملت في مطلق الجمع بل في التقدير
لان التقدير بين مواضع الدخول فبين حومل فح لا يحتاج الى حرف الفاء عن حقيقة سلمنا
ذلك ايضا لكنه نقول استعملت بمعنى الواو مجازا لما مر من الدليل الدال على كونه حقيقة في
التعقيب الذي يكون من لوازمه الترتيب فح لو قلنا بانها حقيقة فيما يكون كلمة واو حقيقة
فيه فيلزم ايضا الاشتراك مع الترادف وكلاهما خلاف الاصل والمجاز خير منهما وهذا يجاب
عن الدليل الثاني ايضا وهو قولهم مطرنا مكان كذا فمكان كذا وعن احتجاج من قال با
لاشتراك واما احتجاج الاول لمن قال بالرابع فتمام بالجواب عن الثالث واما عن الثاني
فبان التأكيد وان كان خلاف الاصل لكن ينبغي المصير اليه اذا دل عليه كما في المقام وانا
لو قلنا بانها حقيقة في التراخي فيلزم الاشتراك لكونها حقيقة في التعقيب كما عرفت
والتأكيد خير منه واما عن الثالث فنمنع الملازمة لان الحروف لا يقع محكوما عليه

اتفاقا

اتفاقا فعدم مع ان الابتداء يصح وقوعه محكوما عليه ومن لا يصح وقوعه كذلك ويمنع كونها
الفاء مرادفا للفظ التعقيب ايضا حتى يقال ان حكم المترادفين واحد لانه وضع لمفهوم
الكلي ولفظ الفاء وضع لجزئيات تلك المفهوم على ما صرح به النحاة وان سلمنا
ذلك فنمنع لزوم اتحاد حكم المترادفين الا ترى ان الله اكبر يصح به الصلوة دون الاكبر
مع انهما مترادفان فتم ثم اعلم ان الظاهر من عبارة المتقدم المحقق لدعوى الاجماع افادة
الفاء الجزائية التعقيب كالعاطفة وبذلك صرح الشيخ في ... والعلامة في ... كما حكى
عن ابن زهرة والسيد عميد الدين وجماعة من العامة كما هو ظ نجم الائمة وابن هشام في
مغنيه وفي ... والمص حيث ذكر حجة من استدل على عدم افادتها التعقيب مع الجواب با
استعمال الفاء في غيرها للتعقيب في قوله تع وان كنتم على سفر الاية لعدم وجوب اخذ
الرهن عقيب المداينة بان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب بل ردها بان الاية الشريفة
خرجت مخرج الارشاد واقتضى بذلك تعليم العباد بما اخذ الرهن عقيب المداينة فالفاء
ولا يكون الامر باخذه الرهن للوجوب حتى يقال لا يجب اجماعا اخذ الرهن عقيب المداينة
فالفاء استعملت فيها لغير التعقيب ولو كانت الفاء الجزائية عنده لا تفيد التعقيب عنده
بانا نمنع ذلك لان عادته في الاغلب ذكر الاجوبة المتعددة حيث توجد وعدم الاقتصار
على جواب واحد مع امكان جواب اخر ايضا وذهب جماعة منهم الشهيد في الروض والمحقق
الخونساري في شرح الدروس وبعض المتأخرين في شرح المفاتيح وصاحب الحدائق
والتفتازاني في شرح التلويح الى عدم افادتها التعقيب وظ الاول وصريح الرابع ان ذلك
مذهب الاكثر وهو المختار لعدم تبادر ذلك عند الاطلاق فانه لا يتبادر من قول القائل مثل
ان جاءك زيد فاكرمه فهو سوى استحقاقه الاكرام بعد تحقق الشرط لا وجوب الاكرام
فورا واذا كان المتبادر ذلك فبضميمة اصالة عدم النقل يتم وهو كونها في اللغة كذلك
ايضا واما ما مر من الاجماع على المدعي على افادته قوبة التعقيب
ان المراد بالتعقيب التعقيب الممكن عرفا فلا ينافي افادة فيها

لكون الثاني المتعقب يحصل بتمامه في زمان طويل اذا كان اول اجزائه متعقبا لا تقدم على الفاء
وكقوله الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان اخضرار الارض يبتدئ بعد نزول
المطر لكن يتم بعد مدة مجيء بالفاء نظرا الى ان يحصل الخلا يحصل بين نزول المطر وابتداء
الاخضرار وقوله تزوجت فولدت اذا كان ابتداء الحمل عقيب التزويج وبلا مهلة مهلة و
قوله دخلت البصرة فالبغداد اذا كان ابتداء مشى وغرضي الذهاب الى بغداد بعد دخولها
في البصرة بلا فصل بلا توقف في الطريق ايضا فتق قوله وقد قوله ثم للمهلة اقول قد اختلف للمهلة
فيما وضع له كلمة ثم فذهب جماعة الى انها موضوعة للتراخي وذهب اخرى الى انها موضوعة
لذلك الا في عطف الجمل نقله المص وبعض شراح المنار والظ من المص التوقف في المسئلة
والمختار الاول للشهرة العظيمة التي لا تقصر الظن المستفاد منها من الظن المستفاد من قول
واحد من اهل اللغة فيكون حجة في المقام ولان استعمالها في ذلك اكثر من استعماله في غيره
وانه من اللفظ المستعمل في معنى كذلك حقيقة فيه كما لا يخفى واستدل من قال بالثاني
باستعمالها في بعض الموارد في غير التراخي منها قوله تع فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما
يفعلون وقوله واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وقول الشاعر عراة لمن
من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده والاصل في الاستعمال الحقيقة ويمكن
المناقشة فيه بعد تسليم استعمالها فيما ذكر لغير التراخي بانها استعملت فيه مجازا بدليل ما تقدم
من الدليل الدال على كونها حقيقة في التراخي فلو قلنا انها حقيقة في غيره ايضا فيلزم الاشتراك
والمجاز خير منه ثم اعلم انها تستعمل في معان اخر مجازا احدها ان تكون لافادة الترتيب الذكري و
والتدريج من الاعلى من دون اعتبار التراخي في الزمان الثاني ان يستعمل لافادة استبعاد
وقوع مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبة بينهما وذلك في الجمل خاصة
الثالث ان تكون بمعنى الواو الرابع بمعنى الفاء قوله وفي للظرفية خاصة اه اقول قد اختلف ان تكون
في كلمة في فاختار المص والجمهور انها حقيقة في الظرفية اي تفيد ان مدخولها ظرف لما قبلها
وذهب الكوفيون وابن مالك كما عن الاسنوي الى انها تاتي بمعنى على

ايضا

ايضا فتكون مشتركا بينهما كما هو الظ من كلامه وذهب بعض الفقهاء الى انها تكون للسببية
ورده المص وبعض الاصوليين بان هذا شيء لا يعرفه اهل اللغة وهو شهادة على النفي فلا
يتقبل فتم والظ من عبارة انهم انه قائل بكونها مشتركة بين السببية والظرفية لا انها حقيقة
في الاولى خاصة فان الظ انه لا قائل به والمختار هو الاول للتبادر في العرف فانه يتبادر حين
الاطلاق النقل فيه فيكون حقيقة فيها عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وهو كونها
كذلك لغة وقد تستعمل في معان اخر مجازا احدها ان تكون للسببية كقوله ان امرأة
دخلت في هرة الثاني ان تكون بمعنى الى نحو قوله تع فردوا ايديهم في افواههم اي الى النار
افواههم على ما قيل الثالث ان تكون بمعنى مع نحو قوله تع ادخلوا في عبادي اي مع عبادي
على ما ذكره بعض النحاة الرابع ان تكون بمعنى على نحو ولاصلبنكم في جذوع النخل اي على جذوع
الخامس ان تكون مرادف من نحو قول الشاعر ... ثلاثين شهرا في ثلاثة احوال اي من ثلاثة
احوال السادس ان تكون بمعنى المقايسة وهي الداخلة على مفضول سابق وفاضل لاحق
نحو فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل اي بالمقايسة اليها السابع ان تكون
زائدة اما عوضا عن محذوف او لا هكذا ذكره في المغني ولكن يمكن ارجاع الكل الى
الظرفية المجازية بنوع اعتبار فتدبر قوله والباء قيل الباء اذا دخلت على المتعدي
بتبعيضه اه اقول الباء كما ظهر من بعض النحو بين معان احدها الالصاق ولا خلاف
في انها حقيقة فيه بل الظ من بعض النحاة انه لا معنى لها سوى ذلك وذلك على قسمين
حقيقي اذا كان الفعل مقتضيا الى نفس المجرور نحو به داء ومجازي ان كان
مقتضيا الى ما يقرب منه نحو مررت به اي الصقت مروري بمكان يقرب منه الثاني
التعدية ويسمى باء النقل وهي التي تغير معنى الفعل كالهمزة نحو ذهبت بزيد
اي اذهبته ولا فرق بين الفعل المتعدي بها والمجرد معنى خلافا للمبرد والسهيلي
السهيلي فانهما فرقا بينهما فقالوا انك اذا قلت ذهبت بزيد فيكون انك فانهما فرقا
كنت مصاحبا له في الذهاب واما اذا قلت اذهبت زيدا فلا تفيد ذلك

بل هو مطلق و الصواب عدم الفرق للنادر الثالث الاستعانة وهي الداخلة على
آلة الفعل نحو كتبت بالقلم الرابع ان تكون بمعنى مع وهي التي يعبر عنها بالمصاحبة نحو
اشتريت الدار بآلاتها الخامس السببية نحو قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
اه السادس الظرفية نحو ولقد نصركم الله ببدر السابع المقابلة وهي الداخلة
على الاعواض كاشتريته بالف الثامن البدل لية نحو قوله فليت لي بهم
فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا التاسع المجاوزة نحو فاسئل
فاسئل به خبيرا اي عنه وانكر البصريون ذلك وقالوا لم يجئ الباء في اللغة للمجاوزة ان الباء
في الاثنين للسببية العاشر الاستعلاء نحو قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار الحادي عشر
ان تكون للقسم نحو بالله لافعلن كذا الثاني عشر ان تكون للغاية نحو ولقد احسن بي
اي الي الثالث عشر ان تكون للتاكيد وهي الباء التي تكون زائدة وزيادتها في مواضع
الاول في الخبر في الاستفهام بهل دون غيره نحو هل زيد بقائم وفي النفي بليس نحو ليس
زيد بقائم وما نحو ما زيد براكب وفي خبر لا التبرئة نحو لا خير بخير بعده النار
والصواب ان الباء في الاخير بمعنى في واما النفي بان فلم يسمع زيادتها في خبرها من العرب
فلا يجوز زيادتها فيه الثاني في مفعول علمت وعرفت وجهلت وسمعت وتيقنت
واحسنت الثالث في فاعل كفى ومتصرفاته وفي افعل للتعجب على مذهب سيبويه نحو
احسن بزيد الرابع في المفعول به نحو بيده الخامس في المبتدأ اذا كان حسب نحو
بحسبك درهم السادس في التاكيد بالنفس والعين السابع ان تزاد في الحرور فاصحين
لا يسالعو عن بحابه الرابع عشر تكون للتبعيض اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه
وذهب اليه الشيخ في العدة والاصمعي والفارسي والعتبي وابن مالك وابن ابي
علي وابن كيسان والامام الرازي في الحاصل وفي المحصول ايضا كما قيل والبيضاوي في
فخر والكوفيون وجماعة وانكره حنفية وسيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا
وابن جني حتى قال ان اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده الفقهاء ومن هنا

الها

الها في الفعل المتعدي زائدة والظاهر من المصنف ره ومن تبعه التاسع الرضي في شرح الكافية هو
التوقف في المسئلة حيث اقتصر على نقل الخلاف فمن ورجح استدل بعض من ذهب
الى الاول بوجهين الاول لابد ان يكون ايرادها والتلفظ بها لفائدة صونا عن اللغو
والعبث ولو لم تفد في الاول المتعدي فيلزم ان يكون الاتيان بها في كلام تع و
وامسحوا برؤسكم مثلا وغيره بلا فائدة وهو لا يصدر عن عاقل فضلا عن جاهل فضلا
فضلا عن الله تع الثاني انا نجد الفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل
فان الاول يفيد الشمول والثاني التبعيض وليس الا لاجل الباء ويمكن المناقشة في الوجهين
اما في الاول فبانا نمنع انها لو لم تفد التبعيض في الفعل المتعدي فيلزم العبث لاحتمال
كونها تاكيده لفائدة كما في قوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والقى بيده وكفى بالله
وغيرها مما لا يحصى كثرة تم واما في الثاني فبعدم الفرق بينهما في افادة الاستيعاب لغة
وعلى عرف ما تم الفرق بينهما من جهة الاخرى فان في الاول يكون المنديل ممسوحا وفي الثاني
يكون ماسحا كما صرح ببعض الاصوليين واحتجت الحنفية ايضا بوجهين الاول ان ذلك شيء
لا يعرفه اهل اللغة على ما صرح به سيبويه وابن جني وهما من اهل الخبرة فيجب العمل بقولهما الثاني
ان الباقي نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد لا تفيد التبعيض فكذا فيما اذا دخلت في الفعل المتعدي
لعدم الفرق ويمكن الجواب عنهما ايضا اما عن الاول كان فبان قولهما شهادة على النفي فلا
يسمع سلمنا ذلك لكن نقول ان ذلك مسموع حيث لا يوجد له معارض وهو في المقام
موجود لتصريح الاصمعي بمجيئها له وهو اشد انسا بكلام العرب منهما على ما صرح به الشيخ البهائي
في حبل المتين مع اعتضاده بقول الكوفيين وكثير من النحاة وورود في كلام العرب
كقول الشاعر شربت بماء البحر ثم ترفعت على ما صرح بها الكوفيون كما ذكره ره في المغني واما
عن الثاني فبان ما ذكر من المثالين خارج عن محل النزاع وان الكلام فيما اذا دخلت في المتعدي
بنفسه الى مدخولها كالكناية والمد ولا يكون كذلك فعدم افادتها التبعيض فيهما
لا دلالة فيه على عدم افادتها للتبعيض مط واستدل على ذلك اي افادتها التبعيض ايضا
بما رواه شيخنا الصدوق في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من

ابن علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ع وقال يا زرارة
قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله تع عز وجل قال
فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم
فصل بين الكلامين وقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض
ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال
وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول
الله للناس فضيعوه ورواه شيخنا الطوسي ره في يب في باب صفة الوضوء ايضا
لا يقال ان اخبار الاحاد لا يستفاد منها سوى الظن وذلك اذا لم يحصل له معارض من اهل
اللغة وهو قول سيبويه وابن جني حيث انكرا على انكار مجيئها للتبعيض والمانع موجود
كما في المقام فلا يستفاد منها الظن فلا يكون حجة لانا نقول لا نم حصول الظن من قولهما بعد
تصريح من تقدم بالخلاف بل ان لم نقل بان الظن المستفاد من قول من تقدم اقوى
من الظن المستفاد من قولهما فلا اقل من التوقف ويبقى الظن المستفاد من الخبر بلا معارض
فيكون حجة يجب العمل به هذا ولكن يمكن المناقشة فيه على كون الباء للتبعيض بل غاية ما
يستفاد ان التبعيض مراد في الاية وهو كما يحتمل ان يكون لاجل الباء كذا يمكن ان يكون لاجل
تغير الاسلوب حيث قال الله تع اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق من دون
الباء على المفعول وقال وامسحوا برؤسكم بادخال الباء على المفعول مع كون امسحوا
متعد بنفسه ايضا كاغسلوا ولا فرق بينهما فتغير الاسلوب لا بد ان يكون لفائدة
والا يلزم العبث والامام ع فهم ان الفائدة في تغييره ذلك فاظهر بذلك لزرارة حين
مسئلة ليجاب به عن اعتراض العامة ويؤيد ذلك سؤال زرارة من الامام من اين علمت
وقلت ان المسح ببعض الراس فانه لو كان الباء في الفعل المتعدي للتبعيض لفهم
ذلك زرارة وما احتاج الى السؤال منه حتى يجاب به عن اعتراض العامة لان ذلك مما
لا يخفى على اهل اللغة فتم وايضا لو كان الباء فيها للتبعيض لصرح به ع وما احتاج الى ذكر
قوله ع لان الله تع عز وجل لما قال فاغسلوا وجوهكم اه بل الظاهر ان ذكره لاجل التنبيه على

هذه

هذه النكتة الدقيقة قوله ره كلمة انما للحصر اه اقول قد اختلف في كلمة انما فذهب
اكثر الاصوليين والنحويين على ما صرح به بعض الائمة كما عن الطبرسي في مجمع البحرين و
السيد عميد الدين في شرح يب وفخر الدين في المعالم وذهب النحويون والامدي
على ما حكاه الاسنوي كما عن الجربيني في شرح التسهيل الى عدم افادتها ذلك بل انها
تفيد تاكيد الاثبات وذهب ابن حاجب الى التوقف على ما حكي وذهب القيومي الى انها
مشتركة بين افادتها الحصر وعدمها كما انها نقله بعض الاجلة من المعاصرين حجة الاولين وجوه
الاول الاجماع على ما حكاه جماعة قال ره في يب انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال في نه قال
ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وجوبهم وقوله حجة وقال الطبرسي كما حكي عنه وان انما
المكرر في الكتاب والسنة وكلام البلغاء في على ما صرح نقل عن المحققين موضوعة للحصر عند
اهل اللغة ولم نظفر بمخالف لذلك وقال المحقق في تلخيص المفتاح مستدلا على ما ذكره
من تضمنها معنى ما والا والقول النحاة ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما عداه فان الظاهر
منه ان النحاة اجمعوا على ذلك وهو حجة وحكي عن الامدي انه حكى عن اهل اللغة ان انما
تقتضي ايجاب شيء ونفي غيره الثاني اتفاق الصحابة على ذلك فانه قد حكي عن الشيخ ره انه
قال ان تنازعوا في ان التقاء الختانين يوجب الغسل ام لا وان الحق من لم يرد ذلك موجبا
لم يتمسك بقوله ع انما الماء من الماء واجاب الاخر بانه ان هذا الخبر منسوخ ورد وما يستفاد من
كلامه من الحصر الذي ادعاه وحكي عن ابن عباس ايضا انه اجاب الصحابة حين ناظره في جواز
بيع الدرهم بالدرهمين بقوله ع انما الربوا في النسيئة ورد ما يستفاد من كلامه من الحصر
ايضا من غير نكير ولو لم يثبت عندهم انها للحصر لما سكتوا وانكروا عليها في مقام المناظرة و
والمخاصمة والعادة يقتضي ذلك لو لم يثبت ذلك عندهم واذا ثبت ذلك في عرفهم فبضميمة اصالة
عدم النقل يتم المط وهو كونها كذلك لغة ايضا الثالث ما احتج المصنف ره وغيره من ان الاثبات
في حالة الانفراد وما للنفي كذلك فاذا حصل بقاء معناهما الافرادي بحاله في حالة التركيب ايضا
وعلى هذا نقول لا يمكن تواردهما النفي والاثبات بالنسبة الى شيء واحد والا لزم التناقض بل
٢١ لا بد لكل واحد منهما من محل على حدة ولا يمكن ان يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات

الى المسكوت عنه لانه خلاف الاجماع فتعين العكس و هو المراد من الحصر الرابع الاستعمال
فى ذلك فى قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم لان معناه ما حرم عليكم الا الميتة على ماذكره
المفسرون وقول الشاعر وانما وانما العزة للكاثر على ماذكره المص والاصل فى الاستعمال الحقيقة
الخامس حجة انفصال الضمير بعدها قال الفرزدق انا الذائد الحامى الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلى و قد ذكر النحاة انه لايجوز الانفصال الا مع تعذر الاتصال و و
جوه التعذر محصورة عندهم ليس شئ منها بموجود فى المقام سوى الفصل لغرض
و هو ان يكون المراد الحصر اى يدافع عن احسابهم هو لا غيره فاستعمله الشاعر فى الحصر والاصل
فى الاستعمال الحقيقة السادس انه لو كانت للاثبات دون الحصر فيلزم التاكيد واما لو قلنا انها
للحصر فلا يلزم ذلك واذا دار الامر بين كون اللفظ حقيقة مجردة فى معنى يلزم منه التاكيد و فى معنى لا
يلزم منه فالثانى اولى لان التاسيس اولى من التاكيد فالمظنون الحاق النبى بالاعم الاغلب
و يمكن المناقشة فى الجميع اما فى الاول فيمنع الاجماع لمصير جماعة كثيرة و هى من تقدم اليه الاشاره
الى الخلاف و مع هذا فالاجماع المنقول لا يستفاد منه الظن فلا يكون حجة واما فى الثانى فيمنع ا
اتفاق الصحابة على ذلك لاحتمال ان يكون فهم الحصر لاجل كون المسند اليه مهما من فا بالكلام
و هو يفيد الحصر على ما صرح به اهل البيان لا لاجل انما واما فى الثالث فيمنع كون انما مركبة من
كلمتين بل نقول انها كلمة براسها وضعها الواضع لافادة معناها وان سلمنا ذلك فيمنع كون كلمة
ما فى انما للنفى بل نقول انها زائدة للتاكيد كما صرح به جماعة ويشهد على ذلك ان ما النافية
حرف وان لا تدخل على الحرف فلو ما النافية اذا لانتفى الامر حلت عليه و هنا ليس كذلك اجماعا بل
استعمل فى نفى المسكوت عنه على مذهب القائلين بانها للنفى واما فى الرابع فبانها معارضة بانه
قد استعمل فى غير الحصر فى مواضع عديدة منها قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم و منها قوله انما الولاء للمعتق لانه لو كان المراد الحصر يلزم خلاف الاجماع والضرورة
فان من لم يحصل قلبه عند ذكره تعالى من اتقيا وكذا الولاء يكون لغير المعتق ايضا و الاصل
فى الاستعمال الحقيقة واما فى الخامس فبان انفصال الضمير بعدها ربما يكون لاجل ضرورة الشعر لا
لاجل ضرورة الفصل الذى هو الحصر وان سلمنا ذلك فنقول غاية ما يستفاد منه ثبوت استعمالها
فى الحصر والاصل استعمال اعم من الحقيقة واما فى السادس فبانه لو قلنا انها حقيقة فى الحصر يلزم

التخصيص

التخصيص فى مواضع كثيرة استعملت فيها كلمة انما لان العام الباقى على عمومه فى غاية الندرة
كما يلزم التاكيد ان قلنا انها موضوعة لغيره فلا ترجيح لاحدهما على الاخر فوجب التوقف
فى المسئلة و يمكن الجواب عن اكثر هذه المناقشات اما عن الاول فبانه لا وجه لمنع الاجماع
بعد استفاضة نقله عن جماعة كثيرة من المحققين و مصير بعض مبنى كالامدى الى ا
الخلاف لا يصير سببا للوهن سبب الوهن انما هو المنقول من اهل اللغة و قول
الاسنوى و ابى حيان ان النحو يين و البصريين ذهبوا الى انها موضوعة لغير الحصر
معارض باقوى منه لتصريح جماعة ان النحويين او اكثرهم اتفقوا على انها موضوعة
لذلك فلا يحصل لنا الظن من نقلهم فيبقى الظن المستفاد من اجماع المنقول ما لم يعن
المعارض فيجب العمل به وان سلمنا عدم تحقق الاجماع على انها للحصر فالشهرة المحققة والمحكية
موجودة بلا تامل و ريبة و هى كافية فى المسئلة فلا وجه للقول بانها لغير الحصر بالمرة
و اما عن الثالث فبانه لا وجه لاحتمال كون انما كلمة براسها لانه خلاف اتفاق الفريقين
على ما نقل ولا لمنع كون ما فى انما للنفى بعد مصير جماعة كثيرة الى ذلك و القول بانها
للتاكيد لانه لو قلناه لم يلزم التاكيد بخلاف ما لو قلناه انها للنفى فلا يلزم ذلك و
التاسيس خير من التاكيد فى مقام التعارض الا ان قلنا انها للنفى فيلزم اضمار المنفى
لما عرفت من ان كلمة انما لا تصلح ان تكون لنفى المذكور ما بعدها ما بعدها لانه خلاف
الاجماع واما لو قلنا انها للتاكيد فلا يلزم ذلك و ما ثبت ان الاضمار اولى من التاكيد
عند التعارض فالواجب الترجيح التوقف فى كلمة ما فى انما هل هى للكافة او للنفى وان كان
ترجيح الثانى لا يخلو من قوة لانه ان قلنا انها للتاكيد فيلزم توالى التاكيد فى موضع واحد
و هو كلمة ما و ان والظاهر ان الاضمار اغلب من هذا النوع من التاكيد لان الاعتماد
على مثل هذه المظنون لا يخلو من اشكال سيما مع تصريح صاحب المغنى كما نقل بان ما فى
انما كما فى ليتما عند النحاة و ما فى ليتما ليست كافة بالاتفاق و الظاهر من التفتازانى
فى المطول ذلك انما كون ما فى انما ليست للنفى مذهب الاكثر اكثر محققى و لكن
تعليله تعليله ذلك ان لا تدخل الا على الاسم فلو كان ما للنفى يلزم دخولها على الحرف

عليه لان ما الكافة حرف مع ان تدخل عليها على المذهب الصحيح وكذا ليتما اسم و يدخل
على ما الكافة و التاويل بانها زائدة فلم تدخل الا فى الحقيقة الا على مابعدها تعسف
جدا وكذا التعليل ذلك ايضا بان حرف النفى لا داخلة عليها على مابعدها تاتى الا ما
دخلت عليه بالاجماع لمصير جماعة كثيرة الى الخلاف و اما عن الرابع فيمنع استعمالها
فى خلاف الحصر فى الامثلة المذكورة لاحتمال ان يكون المراد من قوله انما المؤمنون
الكاملون فى الايمان ولا شك انهم كذلك وان يكون المراد الحصر الادعائى مبالغة لعدم
الاعتبار بايمان غيرهم كما اشار اليه المصنف وجماعة فلو لم يعلم استعمالها ح ا
للتاكيد كما يقول به الخصم حتى يستدل بان الاصل فيه الحقيقة و كذا يمكن الجواب
عن قوله انما الولاء لمن يعتق بحمل الكلام الخاص واما عن الخامسة فيمنع الضرورة
على ما اشار اليه التفتازانى فى المطول قال ولا يجوز ان يقال انه محمول الضرورة
لانه يصح ان يقول وانما ادافع عن احسابهم اما على ان تاكيد لا فاعل انتهى و
يمنع جواز الاستعمال ان قلنا انها حقيقة فى افادة التاكيد فى الحصر مجاز العدم
العلاقة ح وعدم الالتفات اليها ايضا ضرر فى صحة الاستعمال مجازا ايضا
فعدم الالتفات يدل على العدم كما لا يخفى واذا كان كذلك فليكون حقيقة فى ا
افادة الحصر ح لو قلنا انها حقيقة فى التاكيد ايضا فيلزم الاشتراك والمجاز
خير من الاشتراك كما مر و بما ذكرنا يظهر انه لو جعل المص الاستعمال فى الحصر
فى قول الشارع وليلة لا تابيد و ماذكره وليلة تابيدا لكان اولى واما عن ا
السادسة فبانه لو قلنا انها موضوعة للتاكيد دون الحصر فيلزم التاكيد فى
جميع موارد استعمالها لا فى استعمالها فى ~~الحصر الحقيقى فى كثير من الامثلة~~
واما ان قلنا انها موضوعة للحصر فلا يلزم التخصيص الا فى بعض موارد ا
استعمالها لاستعمالها فى الحصر الحقيقى فى كثير من الامثلة والاستعمال واذا
دار الامر بين ارتكاب التاكيد فى جميع موارد استعمالها و التخصيص فى بعض

الموارد

الموارد استعمالاتها فالثانى اولى وان سلمنا تساوى التخصيص والتاكيد فى
الكثرة و القلة فنقول الاول مقدم على الثانى لبلوغه الى حد قيل لا من عام
الا و قد خص بخلاف التاكيد فانه نادر سيما هذا النوع منه و هو توالى التاكيد
فى موضع واحد فانه فى غاية الندرة وحجة من قال انها حقيقة فى غير الحصر وانها
تفيد تاكيد الاثبات على ماذكره المص وجماعة قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم فانها لو كانت حقيقة فى الحصر فيلزم ان يكون من ليس بهذه الصفة
غير مؤمن و هو خلاف الاجماع فلا بد ان يكون حقيقة فى التاكيد لان الاشتراك
خلاف الاصل لا يصار اليه الا عند الضرورة و الجواب عنه ما مر فليراجع اليه وحجة من
الاشتراك سيما انها قد استعملت فيهما والاصل فيه الحقيقة والجواب عنه بالمنع من ذلك
فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز على ما عرفت والا قوى فى المقام ما اختاره المص
و من وافقه لبعض ما تقدم من الادلة و مع بدل ذلك بل يدل عليه ماذكره بعض الائمة فى
شرح الكافية من جواز اعمال اسم الفاعل الطالع مثلا بعد انما فيما بعده نحو انما قائم ا
الزيدان وقد ذكر النحاة سوى الاخفش انه لا يعمل فيما بعده الا اذا كان معتمدا على
ما قبله او لهمزة او ما النافية نحو او ما او لا على ما صرح به بعض الائمة ولا يوجد شئ من
الاولين فى المقام فيجوز هم العمل اما لكون ما فى انما حرف النفى او لكونها فى معنى ما
و لا عندهم وانما كان يثبت المدعى و هو كونها حقيقة فى الحصر لان اجماع النحويين و
ان خلى عن الاخفش حجة يجب العمل به ثم اعلم انه قد صرح ابن هشام فى المغنى والجلبى فى
حاشيته على المطول ان الموجب للحصر فى انما بالكسر كائن فى انما بالفتح حتى قال ان سبب
افادتها الحصر تضمنها معنى ما و الا قال بذلك فى انما بالفتح لوجود هذا السبب فيها
و من قال انها ان السبب اجتماع حرفى التاكيد قال به فى انما بالفتح لذلك و من
هنا صح للزمخشرى انما بالفتح تفيد الحصر كانما و قد جمعها فى قوله تعالى قل انما يوحى
الى انما الهكم اله واحد فالاول لقصر الصفة على الموصوف و الثانية بالعكس

لله

وقول ابي حيان هذا لشيء انفرد به الزمخشري مردود بما ذكرنا وقوله ان دعوى الحصر
هنا باطلة لاقتضائها انه لم يوح اليه غير التوحيد مردود ايضا بانه حصر
اضافي والحق التوقف اما بالفتح لعدم ثبوت الاجماع والشهرة على انها موضوعة للحصر
كانما بالكسر وعدم ثبوت استعمالها في الحصر في بعض المواضع حتى يستدل على كونها حقيقة
فيه كانما بالكسر بالتقرير السابق وعدم ثبوت كون ما في انما للنفي وان الاثبات ان
قلنا ان الموجب لافادة الحصر في انما بالكسر ذلك ايضا وهو انه لو قلنا بانها للتاكيد
يلزم توالي التاكيدين في موضع واحد في جميع موارد استعمالها او اكثرها وهو
نادر في غاية الندرة واما ان قلنا انها للحصر يستلزم التاسيس وهو خير منه موجب
للحصر في انما بالفتح ايضا فلم فلتم بالتوقف وهلا تقولون بافادتها
الحصر كانما ايضا لان العمل بمقتضى هذا الدليل في انما هو لاستفادة الظن
منه بالوضع لعدم معارض له من الاجماع والشهرة مؤيدا له واما في هذا الدليل في
انما المفتوحة فلا يستفاد منه الظن لتصريح ابي حيان الذي هو من اهل الخبرة بان هذا
اي افادة انما بالفتح الحصر شيء لا يعرفه اهل اللغة مما انفرد به الزمخشري ح
فلو لم نقل بان الظن المستفاد من قوله اقوى من الظن المستفاد من هذا الدليل
لان من البعيد عدم اطلاع ابي حيان على انها موضوعة للحصر حتى لا يعرفه لو كانت
موضوعة فلا اقل من التساوي فالاصح التوقف في المسئلة لعدم دليل يمكن
الاعتماد عليه في البين ثم اعلم ان القائلين بافادة انما بالكسر الحصر اختلفوا في
ان دلالتها عليه هل هي بالمنطوق او بالمفهوم فالظاهر من المنهج ومن تبعه هو الاول
كما يظهر من استدلالهم ونقل عن ابي اسحق الشيرازي والسبكي ان دلالته عليه
بالمفهوم دون المنطوق والحق هو الاول لما مر من بعض الادلة التي هو دالة على انها
تفيد الحصر اعلم انه لما انجر الكلام في هذا المقام الى ذكر شيء من الحروف لكثرة تداولها
في الكتاب والسنة نتبع ما ذكره المفهوم ببعض اخر على وجه الاختصار لكثرة الاحتياج
اليه وهو سبعة احدها او وهي حروف عطف لها في الخبر ثلثة معان على ما قالوا

وهي

وهي الشك والابهام والتفصيل فاذا اخبرت عن احد الشيئين ولا تعرفه بعينه كقولك
جاءني زيد او عمرو فتكون للاول وان اخبرت به وتعرفه بعينه ولكن قصدت
الابهام على السامع فتكون للثاني وان لم يكن كذلك فتكون للثالث ولها في الامر على ما
قيل معنيان التخيير والاباحة والفرق بينهما ان في الاول لا يجوز للمامور به الجمع
بينهما وفي الثاني يجوز هكذا قيل ويقع او التي تفيد الاباحة غالبا في المواضع التي
يحصل للمامور الجمع ما امر به شرف وفضيلة كقولك تعلم الفقه وعلم النحو اذا عرفت
هذا فاعلم ان الظاهر انها في الخبر حقيقة في افادة ثبوت الحكم لواحد من المعطوف عليه
على سبيل الشك والترديد للتبادر فانه يفهم عرفا من قول القائل جاءني زيد وعمرو
~~وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المط~~ علم المتكلم بثبوت المجيء لواحد ولكن لا يعلم
انه زيد او عمرو وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وهو انها تفيد ذلك لغة
وفي الامر حقيقة في افادة ايجاب احد الامرين للتبادر ايضا واما خصوصية التخيير و
التخيير والاباحة فيفهم من القرائن الخارجية وقد تستعمل في معان اخر مجازا احدها
ان تكون للاضراب كبل ولا يقع بعدها الا الجملة كقوله تع وارسلناه الى مائة
الف او يزيدون على بعض الاقوال الثاني ان تكون لمطلق الجمع كالواو وذكره الكوفيون
والاخفش والجاجي الثالث ان تكون بمعنى الى الرابع ان تكون بمعنى الا وفي هاتين
الصورتين تدخل على المضارع وينصب بعدها بان مقدرة الخامس ان تكون
للتقسيم السادس ان تكون بمعنى الشرطية السابع التبعيض على ما ذكره ابن الشجري
الثامن التقريب ثم اعلم انه لا فرق بين الجمع المثبت والمنفي في المعنى اذا كان المعطوف
باو اثنين كقولك جاءني زيد او عمرو وما جاءني زيد او عمرو فان مفاد كل واحد
منهما واحد وهو افادة كلمة ثبوت المجيء لاحدهما ونفيه عن الاخر وكذا لا فرق
بين الامر والنهي في المعنى اذا كان باو كذلك نحو اضرب زيدا او عمروا ولا تضرب زيدا
او عمروا فان كل واحد منهما يفيد وجوب ضرب واحد منهما وحرمة ضرب الاخر و

د

نعم الفرق يظهر بينهما فيما اذا كان المعطوف باو اكثر من اثنين فانها في الخبر المثبت تفيد
ح ثبوت الحكم لواحد من الامور وفي المنفي تفيد نفي الحكم عن واحد وثبوته للباقي و
في الامر تفيد في مثل اضرب زيدا او عمروا او بكرا ~~تفيد حرمة ضرب~~ ايجاب ضرب واحد و
حرمة ضرب واحد الباقي وفي النهي في مثل قولك لا تضرب زيدا او عمروا او بكرا تفيد حرمة
ضرب واحد من الثلاثة وايجاب ضرب الاخرين هكذا ذكره نجم الائمة في شرح الكافية وقال
ان ذلك مقتضى الوضع وقال ثم بعد ذلك جرت عادتهم انه اذا استعمل اللفظ احدا وما يؤدي
معناه العموم في الاغلب في الاثبات لمعناه الواحد فقط واذا استعمل في غير الموجب بمعناه
معناه العموم في الاغلب ويجوز ان يراد الواحد فقط نفس ذلك انك اذا قلت في الموجب
مصرحا بالواحد رايت واحدا من زيد او عمرو وبشر وكذا لا يؤدي معنى الواحد نحو
رايت رجلا ورايت زيدا او عمروا وكل من الالفاظ الثلاثة يفيد انك رايت واحدا
منها فقط واذا قلت في غير الموجب ما رايت واحدا منها او ما رايت رجلا منها وما رايت
زيدا او عمروا فان كل واحد من الالفاظ الثلاثة وان احتمل ان يراد به الواحد فقط
فيكون المعنى ما لقيت واحدا منها ورايت الاخر لكن الاظهر والاغلب في الاستعمال ان
يكون ما لقيت واحدا منها الثاني بل وهي ان يلي مفرد فتكون للاضراب اي جعل الحكم
بالنسبة اليه كالمسكوت عنه سواء وقعت في الموجب او غيره على مذهب الاكثر ففي
نحو جاءني زيد بل عمرو تفيد ثبوت الحكم لعمرو ويحتمل ثبوته لزيد وعدمه وكذا
في ما جاءني زيد بل عمرو ثبوت المجيء لعمرو ويحتمل ثبوته لزيد وعدمه ونقل عن بعضهم
انه قال ان بل تقتضي نفي الحكم عن المتبوع وثبوته للتابع فهي في قولنا جاءني زيد
بل عمرو مثلا تفيد ثبوت المجيء لعمرو ونفيه عن زيد قطعا وعن ابن مالك انه قال ان
بل بعد النفي والنهي كلكن فتفيد ثبوت الحكم للتابع ونفيه عن المتبوع وعن المبرد انه
في غير الموجب وافق الاكثر اي قال كانها تفيد ثبوت الحكم للثاني ويكون الاول
في حكم المسكوت عنه وفي الموجب تفيد نفي الحكم عن الاول وثبوته للثاني واختاره ابن
هشام في المغني ايضا والمختار ما ذهب اليه الاكثر اما في الموجب فللتبادر فانه يتبادر من
قولك اضرب زيدا بل عمرو او وجوب ضرب عمرو ويكون زيد في حكم المسكوت عنه

واذا

واذا ثبت ذلك في عرفنا فيكون كذلك لغة لان الاصل عدم النقل وللشهرة العظيمة وهي
حجة في مثل المقام لا يستفاد الظن منه بالوضع كما يستفاد في قول واحد من اهل
اللغة فكما يجب العمل بقوله فكذا يجب العمل بقول الاكثر ايضا واما في غيره فللشهرة
العظيمة وقد عرفت انها حجة ثم اعلم انه اذا وقعت لا بعد المتبوع في الموجب وقلت
جاءني زيد لا بل عمرو فتفيد نفي الحكم عن المتبوع قطعا وان يليها جملة فيكون اما
لابطال الجملة الاولى واهدارها نحو قوله تعالى ام يقولون افتراه بل جاءهم بالحق
او للانتقال من جملة الى جملة اسمية من الاولى نحو قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر
اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا وقد يستعمل نادرا لتدارك الغلط
ايضا كقولك ضربت زيدا بل اكرمته الثالثة من وهي لمعان الاول للابتداء
في غير الزمان سواء كان المجيء زمانا مكانا نحو سرت من البصرة الى الكوفة وغيره نحو
قولهم هذا المال من زيد الى عمرو واجاز الكوفيون والاخفش والمبرد وابن درستويه
وابن مالك وابي حيان استعمالها في ابتداء الزمان ايضا وجعلوا منه قوله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة وقوله مطرنا من يوم الجمعة الى يوم الجمعة وعلامة من يكون
للابتداء صحة وقوع الى او ما يؤدي معناها مقابلها نحو سرت من البصرة واعوذ
بالله من الشيطان الرجيم الى النجي اليه الثاني التبعيض نحو قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة وعلامتها صحة وقوع لفظ بعض مكانها الثالث التبيين ويقع كثيرا بعد
اذا كانت لك بعد ما ومهما نحو قوله تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة او مهما تاتنا
من اية وانكرها جماعة مجيئها لذلك واولوا الايات التي استدل بها على ذلك وعلامة
ح ان يكون قبلها او بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بها تفسيرا لذلك المبهم ويصلح
ان يقع الاسم ذلك المجرور على ذلك المبهم ايضا الرابع التعليل نحو قوله تعالى مما خطيئاتهم
اغرقوا وعلامتها صحة وقوع لام التعليلية مقامها الخامس البدل نحو قوله تعالى ارضيتم
بالحيوة الدنيا من الاخرة وعلامتها صحة وقوع لفظ البدل في مقامها
السادس ان تكون بمعنى عن نحو قوله تعالى فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله

متحيث مني

منها

ذكره بعض النحويين السابع ان يكون حرف زائدة للبيان نحو فوق له نعم سقط ورق الثلث من طرف
ذكره بعض النحويين السادس ان يكون بمعنى الى نحو احد بتربى زيد ذكره سيبويه
ولكن الصواب ان من فى الاضرب لابتداء التاسع ان يكون زائدة للتاكيد وزيادتها
انما يكون فى غير الموجب وفى النكرات عند المشهور خلافا للاخفش والكوفيين فالاول
منهما لم يشترطوا شيئا من ذلك والثانى لم يشترط الايجاب واستدلوا بنحو ذلك بما لا
يثمر فلا يغنى وتركناه لضعفه الرابع الى وهى للانتهاء فى الزمان والمكان اجماعا
ذكره نجم الائمة فى شرحه على الكافية ويكون حقيقة فيه ومجازا فيما عداه لتبادره
وعدم تبادر غيره من المعانى التى تذكره وقد عرفت سابقا ان المتبادر علامة الحقيقة
عدمه دليل على المجاز وقد يستعمل فى معان اخر مجازا احدها ان يكون بمعنى مع كقوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق على بعض الوجوه الثانى ان يكون بمعنى اللام كقوله
تعالى والامر اليك على ما قيل الثالث ان يكون بمعنى فى ذكره جماعة وحملوا عليه قوله
ليجمعنكم الى يوم القيمة والصواب انها للانتهاء الرابع ان يكون بمعنى عند كما فى قوله
انت الى حبيب وحلست اليه الخامس ان يكون زائدة للتوكيد ذهب اليه الفراء وحمل
عليه قوله تعالى وجعل افئدة من الناس تهوى اليه فيمن قرء بفتح الواو اى تهويهم
البيه السادس ان يكون بمعنى من كما وقع فى بعض الاشعار السابع ان يكون للتبيين وهى وا معترة
بعد ما افاد حبا او بغضا من فعل تعجب واسم تفضيل فاعليه المجرور نحو قوله تعالى رب السجن
احب الى اذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال فى عدم دخول حدى الابتداء والانتهاء
اذا دلت قرينة عليه ايضا وانما الاشكال فيما اذا لم يوجد قرينة على واحد منهما فذهب
الاكثر على ما نقله نجم الائمة فى شرح الكافية وابن هشام الى عدم الدخول واختاره الثانى منهما
انتهى وذهب بعض الى الدخول مطلقا وقال التفتازانى فى شرح التلويح ان هذا مذهب
ضعيف لا يعرف له قائل وذهب بعض اخر الى التفصيل فاختار الدخول اذا كان
ما بعدها من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة الى راسها وعدمه مع عدمه نحو قوله تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل وذهب اخر الى انه لا استفادة الدخول وعدمه بل يتعين كل واحد
منهما من القرينة الخارجية الا انه يحمل المتكلم وهى ان الغاية ان كانت مميزة عن
دى

عن ذى الغاية بمفصل حسى كالليل فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فهى خارجة والا
فداخلة اختار ذلك العلامة فى شرحه ونقل التفتازانى فى شرح التلويح الى التفصيل فقال طائفة
انها من المحققين من النحاة وذهب بعض اخر الى انها مشترك بينهما لاستعمالها فيما
يدخل فيه الغاية تارة وفيما يخرج عنه اخرى والاصل فى الاستعمال الحقيقة وذهب بعض
اخر الى التوقف بمعنى انه لا يعلم انها موضوعة لايهما وذهب صاحب التلويح الى التفصيل
فقال بان الغاية اما ان يكون غاية قبل التكلم فى الواقع او بحسب التكلم ودخول الى عليها فان
كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للراس اولا كالبيان
للحائط وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان يتناولها كاليد
للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم متناول لاسقاط ما وراءها فبقى هى داخلة
داخلة تحت حكم الصدر فانه لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد
الحكم اليها فيمتد الحكم الى الى منتهى اليه بالوصول اليه فالاقوال فى المسئلة سبعة والمختار الاول للتبادر
فانه يتبادر من قولنا اشتريت من هذا الموضع الى هذا الموضع فى العرف من غير قرينة عدم دخول حد
الابتداء والانتهاء فى الشراء وهو من علامة الحقيقة وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وهو
كونها كك لغة ثم اعلم ايضا ان القائلين بكونها للانتهاء اختلفوا فى انها هل تدل على انتهاء ا
الكثرة او الكيفية فذهب المشهور الى الثانى وذهب جماعة الى التوقف وهو المختار لنا على
ذلك وجهان الاول التبادر فانه يتبادر من قولك غسلت يدى الى المرفق مثلا ان انتهاء ا
الغسل الى المرفق لا انتهاء المغسول المرفق ولا للتردد بين هذين المعنيين فلا شك انه التبادر
علامة الحقيقة وعدمه دليل المجاز الثانى لو لم يكن كك لابد من الاضمار اذ الى لابد له من
متعلق يتعلق به اذ الفعل المذكور لا يصلح بكونه متعلقا له ان قلنا بالاول لعدم ما اخترناه لاحتياج
اليه لكونه متعلقا بالفعل المذكور فاذا دار الامر بين كون اللفظ حقيقة فى معنى يلزم منه
منه واحتج من قال بالوقف باستعماله عرفا للدلالة على انتهاء الكيفية كما يستعمل للدلالة على انتهاء
الكمية وما كان الاشتراك خلاف الاصل فوجب التوقف اذ جعله حقيقة فى احد المعنيين
دون الاخر مع استعماله فيهما ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لان التوقف انما يكون فى موضع
لم يوجد دليل على التعيين وفى المقام موجود وهو ما ذكرناه الخامس حتى وهى على ثلثة
اقسام الاول ان يكون حرف جر ولها حينئذ معنيان احدها ان يكون بمعنى الى والثانى ان يكون

والثانى ان يكون بمعنى كى ولا يجيئ اذا كان بمعنى الثانى الا مصدرا ما ولابد الفصل نحو اسلمت
حتى ادخل الجنة ولا يجوز اسلمت حتى دخول الجنة بخلاف اذا كان بمعنى الاول فانه
يدخل على المضارع المؤول بالمصدر وعلى الاسم الصريح نحو قوله تعالى سلام هى حتى مطلع ا
الفجر الثانى ان يكون عاطفة ويكون بمعنى الى لا كى ويشترك حتى العاطفة مع التى
يكون حرف اشتراط ان يكون ما قبلها ذى اجزاء وتفارق هذه الاولى فى امور
احدها ان يكون وجوب اظهار ذلك المعنى بل يجوز اظهاره كما فى قولهم نمت البارحة
حتى الصباح الثانى ان هذه يشترط ان يكون ما بعدها جزء مما قبلها نحو ضربت القوم
حتى زيدا او قدم الحاج حتى المشاة او كجزء منه نحو جاءنى السادات حتى عبيدهم فانهم لما كانوا
مخالطين فى غالب الاوقات فكانهم اجزاء لهم او جزء لما دل عليه ما قبلها نحو قول الشاعر
القى الصحيفة كى يخفف رحله والزاد حتى نعله القاها عند من ذهب الى ان
نعله عطف على الصحيفة فان قوله القى الصحيفة يدل على فاعله انه يلقى جميع ما يثقله
ومن جملتها نعل فيكون اى النعل جزء المؤول عليه ما قبل حتى وهو قوله القى الصحيفة ا
الثالث ان ما بعد هذه يكون داخلا فى حكم ما قبلها بلا خلاف على الظ واما الاولى فيشترط
فيها ان يكون ما بعدها جزءا مما قبلها على المشهور بل يجوز ان يكون ما بعدها متصلا باخر اجزاء
ما قبلها نحو قوله تعالى سلام هى حتى مطلع الفجر خلافا للسيرافى فذهب الى المشهور
الاشتراط والاية الشريفة حجة عليه ولا يدخل ما بعدها فى حكم ما قبلها على المشهور
انتهى وفيه اقوال اخر احدها ان ما بعدها فى حكم ما قبلها مطلقا كالعاطفة اختاره الجامى
فى الكافية الثانى جواز الدخول وعدمه مطلقا ذهب اليه ابن مالك الثالث داخل فى حكم ا
لكل كالعاطفة والملاقى غير داخل ذهب اليه الاندلسى وعبد القاهر وجماعة والمختار
الثانى ان يثبت ما ذكره نجم الائمة فى شرحه على الكافية من ان استعمالها فيما يكون الغاية داخلة
فى المعنى اكثر واغلب استعمالا من غيره لان المظنون فى مقام التردد والحاقا المشكوك فيه
بالاعم الاغلب والا فالتوقف فى الدخول وعدمه لعدم دليل يعتنى به من الجانبين لا يستفاد
من ذهاب المشهور الى الاول وعدم الظن بعدمه فيجب العمل به لان كل ظن حجة الا ما خرج
ان

ان الشهرة المنقولة فى المقام ما بلغت الى حد يستفاد منه ظن يثبت دليل على جواز الاعتماد
عليه لكثرة المخالف فى المسئلة فالظ ان المستفاد منها فى غاية الضعف وما يثبت
لنا دليل على جواز الاعتماد عليه العمل بمثله الخامس انه لا يشترط فى هذه ان يكون ما بعدها
اخر اجزاء ما قبلها حسا ولا اخرها فى العمل على ما صرح به نجم الائمة بل قد يكون كك وقد
لا يكون نحو قولهم بات الناس حتى سجد فانه ليس اخر اجزائهم ولا اخرهم دخولا فى
الموت واما الاولى فيشترط فيها ان يكون ما بعدها اخر اجزاء ما قبلها حسا او ملاقيا
له على ما صرح به نجم الائمة ايضا السادس ان ما بعد هذه يجب ان يكون اقوى ما قبلها
شرفا او ضعفا واما الجارة فيكون كك وان لا يكون على المشهور وعلى الثانى يجب ان يكون
ما بعدها اخر اجزاء ما قبلها حسا او ملاقيا له كما صرح به نجم الائمة ايضا وخالف فى ذلك صاحب
المغنى فاشترط فى بعض الاولى ان يكون اقوى عن ما بعدها شرفا او ضعفا كالثانية
الثالث ان يكون حرف ابتداء اى يكون ما بعدها جملة مستانفة وتدخل على الجملة ا
الفعلية والاسمية وفائدة دخولها اما التعظيم او التحقير ثم ان حتى التى يكون حرف ابتداء اذا
دخلت على الاسمية يشترط ان يكون ذلك المبتدا من جنس الفعل المتقدم نحو ركب القوم
حتى الامير راكب ولا يجوز ان يقع ركب القوم حتى الامير خارج على ما صرح به بعض النحاة
السادس اللام وهى لمعان على ما قيل الاول الاستحقاق وهى الواقعة بعد معنى وذات
نحو الحمد لله الثانى الاختصاص الملكى نحو المال لزيد الثالث الاختصاص الغير الملكى نحو
الجل للفرس الرابع التمليك نحو وهبت لزيد دينارا الخامس التعليل نحو ضربته للتاديب
السادس ان يكون بمعنى الى نحو قوله تعالى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض السابع ان
يكون بمعنى على نحو قوله تعالى وتله للجبين الثامن ان يكون بمعنى فى نحو ونضع الموازين ا
القسط ليوم القيمة التاسع ان يكون بمعنى عند نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم عند من
قرء بكسر اللام وتخفيف الميم العاشر ان يكون بمعنى بعد نحو صوموا للرؤية وافطروا
للرؤية كما قيل الحادى عشر ان يكون بمعنى مع كما فى قول الشاعر

الثاني عشر ان يكون بمعنى من نحو سمعت له صراخا الثالث عشر ان يكون بمعنى
من نحو قوله تعالى وقال للذين كفروا للذين امنوا الرابع عشر ان يكون للصيرورة ويسمى لام
العاقبة ولام المآل اهـ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الخامس عشر ان
يكون للتعجب والقسم ويختص باسم الله تعالى والله لا يبقى على الايام ذو حيد السادس عشر
ان يكون للتعجب من غير قسم نحو قولهم يا للماء ويا للدواهي السابع عشر ان يكون للتعدية وهي
في مواضع احدها ان يكون زائدة على مفعول فعل متعد نحو قوله تعالى ردف لكم على
ما ذكره المبرد والثاني ان يكون زائدة لتقوية العامل الضعيف انا ضارب
لزيد هكذا ذكره جماعة من النحاة والظاهر منهم انها مشتركة بين الجميع و
ذهب جماعة على ما نقله الشهيد ره في ذلك في بحث اللغات الى انها حقيقة في الا

في الاوامر والنواهي

وذهب جماعة على ما نقله الشهيد ره في ذلك في بحث المشتقات الى انها حقيقة في
في الاختصاص دون غيره في الاوامر والنواهي وبه فضول اقول الامر والنهي
وزنهما فعل ككلب والقياس في الفعل ان يجمع على افعل سواء كان صحيحا او معتلا
بالواو والياء لا فعول كلاب ككلب واكلب وقوس ودلو وادلو وظبي واظبي وطيب ولكن
ما لوا في جمع الامر والنهي الاوامر والنواهي على غير القياس قال الجوهري على ما نقل عنه
وامرته بكذا امرا والجمع الاوامر انتهى وقد يتكلف التوجيه في لفظ الامر فيقال ان الامر ليس جمعا
للامر بل جمع امر واوامر جمع الجمع كما في كلب فان جمعه اكلب وهي تجمع على اكالب ولكن هذا
خلاف ما يستفاد من الجوهري فان ظاهره ان الاوامر جمع الامر قوله اشتهر في وقوع
لفظ الامر بالحقيقة على القول المخصوص الخ اقول اطلاقه على القول المخصوص حقيقة يمكن
بوجهين احدهما ان يطلق عليهما من حيث المخصوص الثاني ان يطلق عليه باعتبار القدر المشترك
بينه وبين الفعل وصرح المصنف ره كالعلامة ره في النهاية والامام والحاجبي والعضدي والتفتازاني
في شرح التلويح والبيضاوي ان اطلاقه على القول المخصوص بخصوصه حقيقة وظاهر المصنف كصريح من
ذكر سوى البيضاوي دعوى الاجماع على ذلك ايضا وقيل ان اطلاقه عليه بخصوصه مجاز وبه صرح صاحب
المنهاج وبعض شراحه لانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين الفعل فاطلاقه على فرد بخصوصه مجاز نعم
الاطلاق عليه حقيقة يمكن بطريق الثاني قوله ره واختلفوا في وقوعها على الفعل اه اقول اختلفوا في
حقيقة لفظ الامر على اقوال وذهب المصنف ره كابي الحسين البصري الى انها مشتركة بين القول المخصوص
والشيء والصفة والشان والطريق وهذا نقل كصريح المحكي في المعتمد في شرح العمل انها ليست بموضوعة
للفعل من حيث هو فعل بل اطلاقه عليه بالخصوص مجاز ونقل التفتازاني في شرح التلويح والبيضاوي في
عن بعض ان مذهبه انها مشتركة بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان وعلم بهذا نقل [illegible] ان
مذهبه ان اطلاقها على الفعل من حيث هو حقيقة كما نقل عنه في المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافي ايضا ونقل
الامام في بعض عباراته انه ذهب الى انها مشتركة بين القول والشيء والغرض والشان والطريق وذهب المشهور الى
ان اطلاقها عليه بطريق المجاز واختاره ره والامام والبيضاوي وجماعة من الفقهاء على ما نقله جماعة الى انها مشتركة
بين القول المخصوص والفعل وقال ابن البرهان على ما حكي عنه ان هذا قول كافة العلماء وذهب بعض الاصوليين

على ما نقله الحاجبي والعضدي والتفتازاني في شرح التلويح وبعض شراح المنهاج والمنار الى انها موضوعة
للقدر المشترك بين القول المخصوص والفعل اعني مفهوم احدهما وهو قول حادث مخالف للاجماع كما ذكره
الحاجبي والعضدي والتفتازاني ولانه لم ينقل في كثير من العبارات وذهب البغدادي [illegible] على ما نقله عنه
ره في ره الى انها مشتركة بين القول المخصوص والادلة الدالة على وجوب الافعال احتج من قال بالاول
بان القائل اذا قال هذا امر بالفعل علم القول وان قال مستقيم علم الشان وان قال لاجل جاء زيد علم
الشيء والغرض وان اطلق حصل التردد والتوقف وهو دليل الاشتراك اذ لو كانت حقيقة في واحد من
تلك المعاني لتبادر عند الاطلاق دون غيره مع ان المعلوم خلافه واجيب بانا لا نم تردد الذهن وتوقفه
بين تلك المعاني بل المتبادر الى الذهن على سبيل الخطور او على وجه الارادة على اختلاف القولين هو القول
المخصوص ثم التردد انما يحصل في مقام توجد فيه قرينة تمنع من حملها على القول بخصوصه وهذا خارج عن المتنازع
فيه لان الدال على الاشتراك التردد والتوقف من جهة الاطلاق واذا كان المتبادر ذلك فيكون حقيقة فيه دون
غيره لا يقال لا نسلم انه استعمل فيما عدا القول المخصوص من المعاني التي ذكرها المصنف ره كما في الامثلة المتقدمة
فاطلاقه يكون مجازا او حقيقة والاول لا يمكن القول به لعدم العلاقة المصححة للتجوز فيتعين الثاني ح فيكون
تبادر القول المخصوص من قبيل التبادر الاطلاقي والتبادر الذي هو علامة الوضع هو الوضعي لانا نقول نمنع عدم العلاقة
بين القول وسائر المعاني لوجودها مجاز لان اطلاقه على الفعل عند من قال بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص
باعتبار تسمية السبب باسم المسبب لان القول المخصوص بصيغة سببا لوجوده وشبهه الاتيان به كما صرح
به التفتازاني في شرح التلويح وبعض شراح المنار واطلاقه على الغرض باعتبار تسمية المدلول باسم الدال
لان القول المخصوص يدل على غرض المتكلم ومطلوبه او باعتبار ما مر من علاقة السببية والمسببية واطلاقه
على الشيء باعتبار اطلاق المقيد على المطلق منه واطلاقه على الشان وهو الشغل والطريقة كما قيل ويسمى
بالفارسية [illegible] باعتبار اطلاق المشابهة لان الشان يدل على سداد اغراض الانسان وقواه
وعدمه كما ان القول المخصوص كذلك ثم لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يسمى الشيء امرا لوجود تلك العلاقة
ثم انه لا يسمى به لانا نقول لا نم اشتراط الاطراد في المجاز اذا عرفت هذا فالمعنى ان الافادة المصنف رحمه الله
ذكره من التردد والتوقف مما ذهب اليه [illegible] على تعيين احدها وهو من علامة الاشتراك كما سبق في محله
لانا نقول ان الاشتراك خلاف الاصل فلا يحصل الا بدليل دال عليه ومجرد التوقف والتردد
لا يكون دليلا عليه لانه ربما يكون لاجل شيوع استعمالها فيما عدا القول المخصوص لا لاجل الوضع لانا
نقول ان قلنا بذلك فيلزم وجود المجاز الذي يساوي الحقيقة في التبادر الى الذهن ولا
شك

ولا شك ان هذا المجاز في غاية الندرة والاشتراك اولى منه واغلب فالظن عند التردد
لالحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب مع ان اكثر من العلماء كما يظهر في بحث الاشتراك العمل
بمقتضى هذا الدليل وجعله دليلا على الاشتراك ويؤيد ما ذكرناه انه لو كان مجازا فيما عدا القول
المخصوص لالتفت الذهن حين الاستعمال فيما عدا القول المخصوص الى العلاقة المصححة للتجوز
وان لم يشترط الالتفات اليها والنظر فيها قال به جماعة من الاصوليين مع انا نرى خطور
العلاقة بالبال عند الاستعمال فيما عداه واحتج من قال بالثاني على عدم كونها حقيقة فيما عدا
القول المخصوص فيكون بوجهين احدهما التبادر فانه يتبادر عرفا الى الفهم عند الاطلاق
القول المخصوص فيكون حقيقة فيه دون غيره والا لتبادر عند الاطلاق ايضا واذا ثبت
ذلك عرفا فبضميمة عدم النقل يتم المطلوب وهو كونها في اللغة كذلك الثاني انها حقيقة في القول
اتفاقا فلو كانت حقيقة في غيره فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولما ان قلنا انها حقيقة في
القول المخصوص دون غيره فيكون استعمالها فيه مجازا وهو وان كان خلاف الاصل ايضا لانه اولى
من الاشتراك كما سبق وعلى عدم كونها حقيقة في الفعل بخصوصه بوجوه الاول صحة السلب فيصح
عرفا ان يقال لمن فعل فعلا ما امر بل فعل وهي دليل المجاز واذا ثبت عدم كونها حقيقة فيه عرفا فا
بضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وهو انها كك لغة الثاني عدم الاطراد لانه لا يسمى الاكل والشرب
مثلا في العرف امرا ولو كانت حقيقة فيه لاطرد الاطلاق كما في الامر بمعنى القول الثالث عدم صحة
الاشتقاق منها اذا كانت بمعنى الفعل فتكون مجازا اذ لو كانت حقيقة فيه لصح ان يشتق منها ماض او مضارع
واسم الفاعل مثلا ويطلق على من قام بالفعل كما في لفظ الامر التي تكون حقيقة في القول المخصوص
فانه يصح الاشتقاق منها الرابع ان العلماء جميعا عدوا الامر من اقسام الطلب وعرفوه بانه القول
المقتضي لطاعة المامور فلو كان حقيقة في الفعل لما عرفوه كك لعدم كونه جامعا ح ولا يخفى ان
استلزامه حجية ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فيمنع ان المتبادر عرفا هو القول المخصوص دون غيره
كيف وادعى جماعة ان عند اطلاق هذا اللفظ يتردد الذهن ولا يتبادر معنى بخصوصه واما بالثاني
فيمنع عدم كونها حقيقة في القول المخصوص حتى يقال لو كانت حقيقة في غيره يلزم الاشتراك
بل غايته ما يسلم كونه حقيقة في الفعل باعتبار تضمنه للقدر المشترك بينهما وهو مفهوم احدهما
والاجماع موهون بخروج بعض الى الخلاف فلا يمكن الاعتماد عليه الا ان يقال ان هذا القول حادث
بعد وقوع الاجماع كما صرح به جماعة منهم الحاجبي والعضدي والتفتازاني فلا يلتفت اليه ما لم

الى المصنف ره بقوله ان الاصل عدم الاشتراك الثاني دليل ظنى قاطع وبين لها الظن لقيام دليل اقوى
منه وهو ما ذكره من التبادر رض واما في الثالث فبانا لا نم صحة السلب عن فاعل لا يصح ذلك فيه
الا عند قيام قرينة دالة على ان المراد منها القول المخصوص وصحة الدلالة فيها على الحقيقة
اذ كل معنى مشترك يصح سلب احد معنييه او معانيه عنه مع قيام قرينة معينة على ان المراد منه المعنى
الآخر واما في الرابع فبانا لا نم ان الاطراد علامة الحقيقة وعدمه دليل المجاز الا ترى ان
السخى لا يتجوز مع كونه حقيقة في الجواد اعطلق وان الاسد يطرد اطلاقه على الشجاع
مع كونه مجازا فيه وان سلمنا ذلك فلا نم عدم الاطراد بل نقول كل فعل على القول بكونها
حقيقة فيه يصح اطلاق لفظة الامر عليه واما في الخامس فيمنع ان صحة الاشتقاق من علامة الحقيقة
وعدمها دليل المجاز سلمنا ذلك لكن نقول الامر اذا كان حقيقة في الفعل بكسر الفاء ليس مصدرا
حتى يصح منه الاشتقاق بل هو حاصل المصدر وهو لا يصح منه الاشتقاق اشتقاقا وعدم الاشتقاق
فيما يصح منه الاشتقاق دليل الحقيقة لا مطلقا والا لزم ان يكون الاسماء الموضوعة للذوات مجازات
لانه لا يصح منها الاشتقاق الا ترى انه لا يصح الاشتقاق الماضي والمضارع واسم الفاعل وغيرها من لفظ
الاسد والرجل والماء ثم غاية ما يثبت منها من الدليل ان قلنا بانه علامة الحقيقة عدم كون لفظ
الامر حقيقة في الفعل بفتحها مصدر فعل يفعل لعدم صحة الاشتقاق منه لا عدم كونه حقيقة
في الفعل بالكسر الحاصل ان هذا الدليل يدل على عدم كونه حقيقة في الفعل بالفتح دون الفعل
بالكسر والظ انه موضع النزاع لا ذلك واما في السادس فبانا لا نم ان التعريف لمطلق الامر
بل انما هو للامر بمعنى القول لا مط ولا اشكال انه من اقسام الطلب واستدل من قال بالثالث
بوجهين الاول استعمال الامر في الفعل في القران واللغة على ما ذكره السيد في الذريعة حيث
قال بعدما اختاره من المذهب والذى يدل على عدم صحة ذلك انه لا خلاف في استعمال لفظ
الامر في اللغة والعربية تارة في القول والاخرى في الفعل لانهم يقولون امر فلان والامر
مستقيم اوامره غير مستقيم وانما يريدون طرائقه وافعاله دون اقواله ويقولون
هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورايت من فلان امرا ما لنى او اعجبنى ويريدون
بذلك الافعال لا محالة ومن امثال العرب في جزالو ما امر ما جذع قصير انفه وقال
الشاعر لامر ما يسود من يسود ومما يمكن ان يستشهد على ذلك من القران قوله تعالى حتى
اذا جاء امرنا وفار التنور وانما يريد الله تعالى بذلك الا هوال والعجائب التى هي

التي هي

هي فعلها جل اسمه وخرق بها العادة وقوله اتعجبين من امر الله واراد الفعل لا محالة واذا
صحت هذه الجملة وكان ظ استعمال اهل اللغة اللفظة في شيئين يدل على انه حقيقة
فيهما ومشتركة بينهما الا ان يقوم دليل قاطع قاهر على انه مجاز في احدهما وقد بينا هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا وسيجئ مشروحة ومستوفاة في موضعها من كتابنا هذا
توجب القطع على اشتراك هذه اللفظة بين الامرين ووجب على من ادعى انها مجازية في احدها
الدليل انتهى ويشهد على ذلك ايضا من القران قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون وقوله وما امرنا
الا واحدة لانه استعمل الامر فيهما في الفعل والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني ان اهل
اللغة جمعوا الامر بمعنى الفعل على امور على ما قيل كما جمعوا الامر بمعنى القول على اوامر فيكون
مشتركا بينهما لان الجمع علامة الحقيقة لان اللفظ بمعنى المجازى لا يجمع ويمكن الجواب عن الجميع
اما عن الاول فيمنع استعمالها فيما ذكر في الفعل بخصوصه لاحتمال استعمالها في جزئيا وقع في
الشاعر في الشىء والقول وفى قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وقوله اتعجبين من امر الله في الشان
وفى قوله تعالى امر فرعون في القول بل هو الظ بقرينة قوله فاتبعوا لانه بمعنى اطاعوا كما ذكره
هو ره ولعله لاجل هذا جعل المص ره قوله فاتبعوا مؤيدا لكون الامر هنا بمعنى القول ثم و
الصواب ان قوله فاتبعوا لا يكون دليلا ولا مؤيدا لكون الامر في الاية بمعنى القول
اذ الظ ان المتابعة ليست مرادفة للطاعة في العرف بل تكلف اعم منها عرفا لان الاطاعة
حقيقة في متابعة الامر بمعنى القول لا غير والمتابعة اعم منها لانها كما تكون حقيقة في اتباع
الاقوال كذا يكون حقيقة في اتباع الافعال ولا ظهور لها في واحد منهما بل المتبادر منها
القدر المشترك فالاولى ان يجاب بمنع ان المراد به في الاية الفعل بل كما يحتمل ان يكون المراد
به الفعل كذا يحتمل ان يكون المراد القول وفى قوله وما امرنا الا واحدة القول كما اشار اليه صاحب
الكشاف وبعض المفسرين حيث ذكر ان معنى الامر وما امرنا لما نريد كونه الا كلمة واحدة هي كن فيكون
كلمح بالبصر في السرعة وهذا يحتمل ان يكون فيه ارادة او الشان كما اشار اليه المص ره سلمنا الاستعمال
فيه ايضا لكن نمنع ان الاستعمال دليل الحقيقة بل هو اعم سيما في المقام فانه لو قلنا بذلك فيلزم الا
شتراك وقد عرفت ان المجاز خير منه واذا دار الامر بينهما ولما لم يكن القول بكونه مجازا في القول
للاتفاق على انه حقيقة فيه فلا بد ان يكون مجازا في الفعل حذرا من الاشتراك واما عن الثاني فبما

الحقيقة

او اشباهها

اشار اليه المص ره من منع ان صحة الحرف والجمع دليل الحقيقة ويشهد على ما ذكره انهم ان مجاز الشيء باعتبار
ما عبارة معناه المجازي هو البليد جمع انه ليس حقيقة فيه سلمنا لكن نمنع ان امورا جمع امر بمعنى الفعل
بل يحتمل ان يكون جمع الامر بمعنى الشان فانه يقال امر فلان مستقيم وامور ره مستقيمة فكما ان الامر
في الاول بمعنى الشان فكذا في الثاني سلمنا كون امور جمع امر بمعنى الفعل لكن نقول ان جمعه ليس
لاجل خصوص كونه فعلا بل لاجل انه يصدق عليه الشان على طريق صدق الكلى على افراده وذلك
كما جمعوا امرا على اوامر لان ما على وزن فعل يجمع على افعل كالب واكلب ودلو وادلو وظبى واظب
لا على فاعل واحتج ما قال بانه للقدر المشترك بانها استعمل في القول والفعل فلو قلنا انه حقيقة فيهما
لزم الاشتراك وان قلنا انه حقيقة في واحد منهما لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
دفعا للاشتراك والمجاز ويمكن المناقشة في الجميع فيه بوجوه الاول ان هذا ان سلم انما
يتم لو لم يثبت كونه حقيقة في واحد منهما بخصوصه واما في المقام وقد ثبت بالاجماع
على انه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه فحذرا من الاشتراك والمجاز لازم على اى تقدير
الثاني انه لو كان حقيقة في القول المخصوص في القدر المشترك لكان متبادرا الى
الذهن دون خصوصية الافراد وفي المقام ليس كذلك الثالث ان هذا النوع من
الاشتراك لو ثبت ففي غاية الندرة والمجاز والاشتراك اولى منه واغلب فالمظنون يا
الحاق الشيء بالاعم الاغلب اذا عرفت هذا فاعلم ان عبارة المص في هذه المسئلة لا تخ من مناقشة
من وجوه الاول ان الدليل الذي استدل به على ما اختاره من الامر حقيقة في القول و
الشيء والصفة والشان والطريق لا تفيد ذلك بل تفيد خلافه لانه يستفاد منه ان الامر
مجردا عن القرينة يتبادر منه القول والشان والعرض والشيء ويتوقف في انه ايهما المراد
فيكون حقيقة فيها لان التبادر علامة الحقيقة ولا يخفى ان هذا التفصيل غير معلوم مما
يدل عليه هذا الدليل لا تفصيل به وما تقول به لا يدل عليه هذا الدليل اللهم الا ان يقال انه
ثبت عنده ره ترادف الشان والطريق كما نقل عن ابى الحسن في شرح العمد وترادف
الغرض والصفة وح فلا اشكال الثاني ان قوله والحق من جعله حقيقة في الفعل اه لا يخ من نوع
مزارة حيث جعل ما ذكره من الدليل الرابع وهو ان الامر مستعمل في الفعل والاستعمال دليل

ذلكم

الحقيقة

الحقيقة مقابلا لما ذكره من الدليل الاول والثاني وهو قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون
وقوله تعالى وما امرنا الا واحدة مع ان وجه الاستدلال فيهما ليس الا من حيث ان الامر
مستعمل فيهما في الفعل والاستعمال دليل الحقيقة كما لا يخفى على المتدبر عنهما في ا
الحقيقة ودليل الرابع بعينه فلا يحسن جعله قسيما لهما اللهم الا ان يوجه كلامه بان وجه الاستدلال
في الدليل والثاني من جهة استعماله في الفعل في القران وفي الرابع من جهة استعماله في العرف
فيه وح يكون مفاده مغايرا لمفادهما الا ان التعبير بما عبر ما به اولى كما ذكره الثالث ان
قوله سلمنا ولكن اطلاق ذلك بخصوص كونه شانا لا لعموم كونه فعلا ليس له معنى ظ بل
والاظهر في التعبير ان يقول اطلاق ذلك لعموم كونه فعلا كما وقع في نسخة وكان النسخ التي تكون بايدينا
وقع التصحيف فيها في التعبير او انه ره قد سها في التعبير والله العالم قوله رحمه الله الامر القولي اه
اقول لما كان الامر القولي مع الاختلاف فيه وغير القولي واضح تعرض المص ره لتعريفه
بقوله هو استدعاء الفعل واقتضاؤه بصيغة افعل او ما جرى مجراها من الجمل الخبرية التي
قصد بها الانشاء واسماء الافعال والاوامر التي لا تكون عربية والاوامر التي لا تكون
على وزن صيغة افعل نحو قاتل وغيره على طريق الاستعلاء وهو على ما فسره جماعة هو
الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقيل المراد به ان يعد المتكلم نفسه عاليا
بظهور اماره ويدل على ذلك ولا يكون متذللا ولا ملتمسا وهذا اولى لان على الاول يلزم
خروج كثير من الاوامر بل اكثرها منه اذا صدرت من مريد لاتباع الفعل ثم لما فرغ من التعريف
اشار الى فائدة القيود التي اخذها فيه فقال شرطنا الصيغة المخصوصة احترازا عن الخبر
والتمنى وشبههما من الاستفهام والترجي وغيرهما اذا تضمن الاستدعاء فانه لا استدعاء
فيهما لا يسمى امرا وقال ايضا شرطنا الاستعلاء احترازا عن طلب من الملتمس كما لطلب

على وجه التذلل لا يكون امرا وان كان بصيغة افعل بل يسمى دعاء ان كان المخاطب الفاعل
اعلى درجة من الطالب والتماسا ان كان مساويا له في الدرجة وكذا يسمى امرا وخالف
في ذلك الاشاعرة والمعتزلة والقاضي عبد الوهاب فقال الطائفة الاولى لا تشترط
الاستعلاء في مدلول الامر كما لا يشترط العلو على ما حكاه ابو الحسن واختاره العضدي
وقال الطائفة الثانية وابو اسحق الشيرازي والسمعاني يشترط العلو والرتبة دون الا
ستعلاء في مدلوله وهو المحكي عن اهل اللغة وابو اسحق الشيرازي والسمعاني وجمهور
اهل العلم والعلو ان يكون الطالب اعلى درجة والا يسمى الطلب امرا وان كان معرونا
بالاستعلاء وقال الثالث باشتراطهما معا ولولا لا يسمى الطلب امرا والمختار وفاقا
م لما اختاره العضد وغيره والمحقق البهائي والامام وابن حاجب وصاحب التلويح والتفتازاني
وابو الحسن البصري وجماعة من اشتراط الاستعلاء دون العلو لنا على الاول ما مر من الفرق
بين الامر والدعاء والالتماس فان الاول والثاني لا يسمى امرا وان كان صادرا ممن هو اعلى
درجة فلو لم يعتبر ذلك في مدلوله لسماه به وعلى الثاني بوجهين الاول انا نرى ان العقلاء
يذمون العبد القائل لمولاه افعل على سبيل الاستعلاء ويعللون حسن ذمه بانه امره
فلو اعتبر العلو فيه لما وجه لذلك الثاني عدم صحة السلب عرفا فانا نرى ان الداني اذا قال للعالي
افعل على سبيل الاستعلاء يطلقون عليه الامر ولا يصححون سلبه عنه كما لا يصححون سلبه
عن قول العالي افعل لمن دونه وعدم صحة السلب من علامة الحقيقة على ما قررناه سابقا
واذا ثبت كونه حقيقة في هذا في عرفنا فيكون كذلك لغة لان الاصل عدم النقل ويمكن ان يحتج
لمن قال بالاول باطلاق الامر على صيغة افعل صادرا من غير علو والاستعلاء في قوله تعالى حكاية
عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون حيث اطلق الامر على قولهم مع انه لا علو لهم بالنسبة
اليه بل كان اعلى رتبة منهم ومع انه غير صادر عنهم بالنسبة اليه على طريق الاستعلاء لاعتقادهم
كونه الها لهم فيكونوا في قولهم معترفين بالتذلل والاستعلاء وفي قول عمرو بن العاص

لمعمر الله

لمعمر الله لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وفي قول عمرو بن المنذر
ليزيد بن المهلب امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت للامارة نادما وفي قول
دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هم فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى وهل لبسان الرشد الاضحى
انفعوا فانه اطلق الامر على قولهم مع انه لا علو ولا استعلاء لهم بالنسبة الى المامورين كما لا يخفى
والاصل في الاستعمال الحقيقة ويمكن الجواب بان غاية ما يثبت من هذه الاستعمال الاطلاق
فيه على الحقيقة بل يتعين ان يكون على سبيل المجاز بدليل ما قدمناه من ان الصيغة الصادرة
على غير سبيل الاستعلاء ويسمى امرا فيه واصح من قال بالثاني وهو السيد ومن تبعه بانه
يستقبح ان يقال في العرف ان يقال امرت الامير ونصيحته ولا يستقبح ان يقال سألت الامير ولو
ان الرتبة معتبرة لما كان كذلك ويمكن ان يحتج له ايضا بما نقل عن اهل اللغة من انه فارق بين السؤال
والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل لحكموا بتساويه الامر والسؤال في جميع
الاشياء واستثنوا الرتبة فيستفاد من عموم التسوية فانه كما لا يعتبر في السؤال اتفاقا فكذا لا يعتبر فيه
ايضا ويمكن الجواب عن الوجهين اما عن الاول فنقول ان استقباح قول من ادنى رتبة من الامير
امرت الامير ونحوه لم يسبب هذا دليل على ما اخترناه من عدم الرتبة كما قررناه سابقا واما عن الثاني
فنقول ان النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته كما صرح به في المعالم ويمكن الاحتجاج من
قال بالرابع على اعتبار الاستعلاء بما ذكرناه في حجة ما اخترناه وعلى اعتبار العلو بما احتج به السيد ومن تابعه
وقد عرفت الجواب عنه وقال ايضا وشرطنا الارادة على ما اختاره اهل التقى قدس الله سره وجماعة
للاشعرية وجماعة من الفقهاء لان صيغة افعل ترد امرا كقوله تعالى اقم الصلاة وغيره كقوله اعملوا
ما شئتم ولا مخصص الا الارادة ثم اعلم انه قد ذكر الاكثرون على ما نقل عنه انه لا خلاف بينهم ان ارادة ايجاد الصيغة
شرط في تحقق الامر لانه اذا صدرت هذه الصيغة من غير قصد الى ايجادها فلا يسمى الصيغة امرا و
اختلفوا في ان ارادة ايقاع الفعل شرط في تحقق الامر وصيغته ام لا فذهب المصنف كما عن السيد و
محققي المعتزلة الى اشتراطها والا لا يسمى الصيغة امرا وذهب جماعة من الفقهاء والاشعرية الى

الى عدم اشتراطها وعدم اعتبارها في الامر واحتجوا على ذلك الى ما اشار اليه
المصنف بقوله وشرطنا الارادة على ما اختاره المرتضى قدس الله روحه والاشعرية
وجماعة من الفقهاء لان الصيغة ترد امرا كقوله تعالى اقم الصلاة وغيره كقوله اعملوا ما شئتم
ولا مخصص الا الارادة يعني افعل كما يكون للامر كذا يكون للتهديد فلا بد من مميز وهو
بينهما
اما الحروف او الهيئات او هما معا او صدوره من المتكلم وارادة ايجاد اللفظ او قدرته
على ايجاد اللفظ او علمه بهذه الصفة وشيء من ذلك لا تأثير له في التخصيص والتمييز بين
افعل اذا كان امرا واذا كان تهديدا فلا بد ان يكون بينهما مميز ومخصص اذ التعاير لا يكون
الا بالمميز بلا ريب وليس سوى قصد الفعل المامور به في احدهما دون الاخر لما عرفت من ان
غيره من الاقسام لا تاثير له في ذلك فلو لم يعتبر هذا لكان ينبغي ان يسمى اذا كان للتهديد
بالامر وبالعكس لعدم الفارق بينهما والملازم بطلانه فالملزوم مثله اليه قوله اقح المخالف
بوجهين احدهما لو لم يكن الامر امرا بالارادة لما صح الاستدلال بالامر على الارادة الثاني
ان اهل اللغة قالوا الامر هو قول القائل لغيره افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة فجرى ذلك
مجرى الاستعمال لفظ الانسان في موضعه فانه لا يفتقر الى الارادة اقول احتج المخالف على ما
اخترناه بوجوه الاول لو لم يكن الامر امرا بالارادة لما صح الاستدلال بالامر عليها وذلك لانه لا يعلم
كونه امرا الا بعد العلم بان المتكلم اراد مدلوله فلو استدل بالامر على الارادة لزم الدور وهو باطل والحال
انا نرى انهم يستدلون بالامر عليها فظهر فساد اللازم ودليل على بطلان الملزوم الثاني ان اهل اللغة
صرحوا بان الامر هو قول القائل لغيره افعل مع كونه اعلى رتبة من المامور فلو كانت الارادة معتبرة
لذكروها كالرتبة فعدم ذكرهم دليل على عدم اعتباره في الامر لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر بل جرى
عندهم لفظ الامر مجرى قولهم لفظ الانسان موضوع لكذا في عدم اشتراط الارادة في مدلوله كما لم
يشترط ذلك في مدلول لفظ الانسان واشار المصنف الى ما ذكرناه من الاحتجاج ايضا الثالث ان قول السيد
لعبده افعل لاظهار تمرده لا لارادة الفعل امر مع انه لا يريد الفعل الرابع امره تعالى لابراهيم بذبح ولده لا لارادة
فيه مع انه لا يسمى بالامر الخامس ان قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام امنين وكلوا واشربوا امر مع

ام لا

انه لا يريد منهم الفعل والا لزم ان يكون دار الاخرة دار التكليف وهو باطل اتفاقا ويمكن
الجواب عن الجميع اما عن الاول فبانا لا نستدل عليها بصيغة افعل ولما يجرد عن القرينة
الصارفة وجب حملها عليها لما تقرر من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبعد ما علمنا ارادته منها
نعلم كونها امرا واما عن الثاني فبانا نقول ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت لنا
سلمنا ذلك لكن هذا لا ينافي ما اختاره المصنف وجماعة من اشتراطه ارادة الفعل في التسمية
لان الظاهر ان المراد قول القائل لغيره افعل مع الرتبة مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو
طلب الفعل واما دعته سلمنا ذلك لكن ربما يكون عدم اشتراطهم ذلك الشرط نطقا
لظهوره ولكن لا نم عدم اشتراطه في نفس الامر وذلك كما لا يشترطوا انتفاء القرائن
الصارفة مع ان المخالف يشترط انتفاءها على ما ذكره المصنف صريحا ويستفاد من المصنف
ايضا او نقول ان قوله كما لم يشترطوا انتفاء القرائن الوارد عليهم بان عدم ذكر الشيء نطقا
لا ينافي اشتراطه في نفس الامر كما لم يذكروا انتفاء القرائن في تعريف الامر في قولهم
الامر قول القائل لغيره افعل مع الرتبة مع انه شرط عند المخالف من الاشاعرة
والفقهاء ثم واما قولهم فجرى ذلك مجرى لفظة الانسان على ما وضع له لا يفتقر
الى ارادة المتكلم دلالته عليه كما ذهب اليه الجبائيان فانهم قالوا بل هي يدل على قصد
المتكلم ودلالته عليه ام لا لان العلم بالوضع سبب مستقل في فهم المعنى بمعنى انه متى علمنا بالوضع
واطلق اللفظ فهمنا منه المعنى سواء اراده المتكلم ودلالته عليه ام لا لان الدلالة غير الارادة
وكذا ان يكون الامر كذلك فهي خارج عن محل النزاع ولما نزاع بيننا في ذلك لانا لا نقول
بتوقف دلالة الامر على مدلوله الى الارادة كما قال به الجبائيان بل النزاع بيننا
في انه اذا اورد المتكلم من قوله افعل الفعل المامور به هل يسمى امرا ام لا وان اراد
لفظه لا يتوقف صدقه على قصد معناه بل يصدق على ما علا الشيء وان لم يكن معناه فكذا
ينبغي ان يصدق لفظة الامر على افعل وان لم يقصد معناه وهو طلب الفعل فهو مم لانه
لا شك ان صدق الانسان يتوقف على ارادة معناه بمعنى انه لا يصدق على غير الانسان حقيقة

معناه ولا يسمى عن معناه بهذا الاسم فلفظة الامر ينبغي ان يكون كذلك بان لا يسمى ٢
غير الذي وضع له كلفظة الانسان به واما عن الثالث فنمنع ان صيغة افعل اذا صدر
من المولى من غير قصد الفعل بل لاظهاره ثمرته تسمى امرا بل هذا عين محل النزاع
واما عن الرابع فبانا لا نم ان المامور به هو الذبح حتى يقال انه لم يقصد بل المامور به
هو المقدمات وقد فصل الله ثم سلمنا ذلك لكن نمنع عدم كونه مقصودا جاز
ربما كان مقصودا في زمان ونسخ لاجل مصلحة في زمان اخر منه وان سلمنا ذلك
لكن نمنع كونه يسمى امرا حقيقة بل نقول يسمى بذلك مجازا كما امر المولى لعبده
لاجل تمرده واما عن الخامس فنمنع عدم ارادته عن اهل الجنة الفعل وقوله لو اراد
منهم ذلك يلزم التكليف في دار الاخرة وهو بط اجماعا لانا نمنع ان دار الاخرة لا تكليف فيها
مط حتى هذه التكاليف وان سلمنا ذلك فنقول نمنع ان هذه الصيغ التي لم يقصد منها الفعل
امر الانه بل نقول ليست بامر بلا ام لانها واردة للامتنان والصيغة التي تكون للامتنان
لا يكون امرا لانه حقيقة فيما سوى ذلك ثم اعلم انهم اختلفوا في لفظ امر اعني ا م ر فذهب
العلامة والحاجبي والعضدي كما عن المحققين والامدي الى انه للقدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو الطلب وذهب صاحب والمحقق البهائي والرازي كما عن الكرخي
الكرخي وابي بكر الرازي الى انه حقيقة في الوجوب وهو المختار لنا على ذلك وجوه الاول
التبادر فانه لا شك انه يتبادر من قول القائل امره الطلب على سبيل الوجوب بلا ثم ودون
القدر المشترك بينه وبين الندب وهو من علامة الحقيقة واذا ثبت ذلك في عرفنا
فيكون كذلك لغة لان الاصل عدم النقل الثاني صحة السلب فانه لا يصح للمندوب انه مامور به
بل يصح ليس بمامور به ولو كان موضوعا لمطلق الطلب لما جاز السلب عنه كما لا يجوز سلب
الماء عن بعض افراده واذا ثبت ذلك في عرفنا فيثبت لغة لاصالة عدم النقل ايضا
كونها كذلك لغة الثالث قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة
ووجه الدلالة ظاهر الرابع قول بريرة لرسول الله بعد قوله ص ارجعيه اتامرني بذلك
يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع نفى الامرية مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب
وفهمهم مع انها جاءت ولان على ان مدلول الامر ليس هو الطلب والا لما صح نفي الامر

الامرية

الامرية على شيء تثبت مع وجود الطلب ونوفي حقه ضمن المندوب منه واحتج المخالف اولا بوجوه الاول
اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا
الطلب الثاني ان الاصوليين عرفوه بانه طلب الفعل استعلاء بدون تقييده بالمنع عن النقيض مع انهم
انهم في مقام البيان فلو كان حقيقة في الطلب المانع من النقيض وجب الوجوب لما عرفوه
بذلك وقولهم حجة الثالث تقييده بالوجوب والندب في الامر الوجوبي والامر الندبي
والاصل في المقيد بالقيد بين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ويمكن الجواب
عن الجميع اما عن الاول فبانه ان اراد ان مدلوله الحقيقي للامر ينقسم اليهما فنمنع ذلك لما قدمناه من
الدليل وان اراد ان مدلوله المجازي ينقسم اليهما فلا ينفع الا ترى ان مدلوله المجازي الى الاباحة
والتهديد مع انهما ليسا بامر عندهم واما عن الثاني فبان ما يتبادر من الطلب بالقول المخصوص
على جهة الاستعلاء هو الوجوب لا غير فقولهم يكون دليلا لنا لا علينا واما عن الثالث فبان
انه قد يعدل عنه اذا قام دليل على خلافه وهو ما ذكرناه من الادلة الدالة على كونه للوجوب
فتم ثم اعلم ان الانسب على ما اختاره المصنف من كون الامر حقيقة في القول المخصوص ان يعرف بقوله
الامر هو صيغة افعل صادرا على سبيل الاستعلاء لان الاستعلاء ليس بقول وان كان لا نزاع بينهم
على ما حكاه التفتازاني في شرح التلويح في ان الامر يطلق على الاستدعاء كما يطلق على الفعل
المخصوص وان الانسب انه ترك ذكر قوله اذا صدرت من مريد لايقاع الفعل اذ ليس ذكره الاحتراز
عن صيغة افعل اذا استعملت في التهديد او الاباحة ولا يخفى ان الحكم ما يقصد به اذا كان للتهديد
او الاباحة استدعاء الفعل بل ثم لانه لا استدعاء فيه نعم ان عرفه بانه قول القائل استعلاء
محتاج الى ذكر هذا القيد قوله ره لفظة افعل حقيقة في الطلب بلا خلاف وليعلم ان لفظ افعل
يستعمل في معان كثيرة الاول الايجاب الثاني الندب الثالث الاباحة الرابع الكراهة الخامس الحظ ا
السادس الارشاد والفرق بينه وبين الندب على ما ذكره بعض الاصوليين هو ان الندب مطلوب لثواب
الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا وليس في فعله ثواب السابع التاديب والفرق بينه و
بين الارشاد والندب هو ان التهذيب الاخلاق واصلاح العادات والندب لثواب — التاديب م
الاخرة والارشاد لمصالح الدنيوية الثامن التهديد التاسع الانذار والفرق بينه وبين

و بين التهديد هو ان التهديد التخويف والانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في تخويف
يمكن انفعل عن الجوهري العاشر الامتنان والفرق بينه وبين الاباحة هو ان الاباحة
مجرد الاذن والامتنان ان يقترن بالكلام الذي يدل عليه ذكر الاحتياج الى الماذون
فيه او عدم قدرتنا عليه الحادي عشر الاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين الثاني عشر التعجيز
التسخير نحو كونوا قردة خاسئين الثالث عشر التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله الرابع عشر
التكوين والفرق بينه وبين التسخير ان التكوين هو سرعة الوجود من العدم وليس فيه انتقال
من حالة الى اخرى والتسخير هو الانتقال من حالة الى اخرى بكذا قيل الخامس عشر الاهانة
نحو قوله تعالى ذق انك انت العزيز الحكيم الكريم السادس عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا
اي يستوي الصبر وعدمه السابع عشر الدعاء الثامن عشر الالتماس التاسع عشر التمني نحو
قوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي العشرون الاحتقار نحو قوله تعالى القوا ما انتم ملقون
والفرق بينه وبين الاهانة هو ان الاهانة انما يكون في فعل او ترك فعل او قول والاحتقار
يحصل بهم والاعتقاد ايضا فان من اعتقد ان هذا الشيء لا يعبا به فقد احتقره كذا قيل الواحد
والعشرون ان يكون للاخبار نحو قولهم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت
اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الاصوليين مختلف فيما يكون محل الخلاف والوفاق من هذه
المعاني فصريح عبارة المصنف وظ عبارة جماعة ان صيغة افعل حقيقة فيما على الطلب بلا
خلاف وظ عبارة المنع عدم الخلاف في كونها ليست بحقيقة فيما عدا التهديد وان محل الخلاف
من هذه المعاني هو التهديد كما يستفاد من اختصاصه بالذكر مع انه في مقام بيان الاقوال
وسكوته عما عداه وصريح عبارة جماعة منهم كالامام في الحاصل والمحصول وبعض شراح المنهاج عدم
الخلاف في انها ليست بحقيقة في جميع المعاني دون غيرها من المعاني المتقدمة وظ الشيخ في العدة
كما عن ابن برهان ان محل الخلاف الخمسة الاول وغيرها من التعجيز والتكوين والاباحة وظ
الاول بل صريحه ان محل الخلاف جميع المعاني المتقدمة قال ره فيها واعلم ان هذه الصيغ
التي هي قول القائل فوق المقول له امرا واذا كان دونه سؤالا وطلبا ودعاء ومتى ا
استعملوها في غيرها كتدعاء الفعل في التهديد نحو قوله واستفزز من استطعت وقوله اعملوا

المصنف وظ عبارة جماعة ... الخلاف في انها ليست بحقيقة ... المعاني م

ماشئتم

ماشئتم وفي الاباحة نحو قوله تعالى فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وفي التعجيز
نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله مفتريات وفي تكوين الشيء نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين
وما اشبه ذلك من الوجوه التي كانت مجازا خارجة عما وضعت له وهذا مذهب كثير من
الفقهاء والمتكلمين وقال بها جماعة من الفريقين ان هذه الصيغة مشتركة بين جميع ذلك
فان ظاهره بل صريحه ان ما يستعمل فيه هذه اللفظ مط يكون محل الخلاف والاختصاص ببعض — ببعض
دون بعض كما يستفاد من المصنف وجماعة اذا عرفت هذا فاعلم انه قد طال التشاجر
في هذه المسئلة بين العلماء قديما وحديثا ونحن نذكر انشاء الله تعالى المذاهب التي
بلغنا جهدنا على وجه التفصيل على اقوال عديدة مع ما ذكروه من ادلتها ثم نذكر ما هو المختار
عندنا فنقول بحمد الله اختلفوا في ما وضع له لفظ افعل الاول انها حقيقة في الوجوب ذهب
اليه المصنف وصاحب المعالم وجماعة من المتاخرين منا والامام في المحصول والحاصل
والحاجبي والعضدي والتفتازاني والبيضاوي وبعض شراحهم كما عن الشافعي في
احد قوليه وابي الحسن البصري والجبائي في احد قوليه وجمهور الفقهاء والمتكلمين والاكثر
الثاني انها حقيقة في الايجاب ذهب اليه الشيخ في العدة والمحقق البهائي كما عن جل الفقهاء
وطائفة من المتكلمين والفرق بينه وبين الوجوب هو ان الايجاب دلالة اللفظ على ان ا
الامر وجب الفعل واراده على وجه اللزوم والوجوب دلالة على صفة الوجوب في الفعل
وحسنه بحيث يستحق على تركه العقاب ولا يظهر ثمرة بين القولين في الاوامر الصادرة
من الشارع اذ لا شك في ان ما يامر به لا يكون الا الفعل الا حسن نعم الثمرة تظهر في
غيرها ولعل مراد من قال بانفرادها الوجوب انما هو في كلام صاحب الشرع لا في كلام
غيره من الناس لان كثيرا من اوامرهم لا حسن فيها اصلا بل ربما يكون يامرون به قبيحا
ومنها اراد هو من الوجوب الايجاب الثالث انها حقيقة في الندب كما عن الشافعي
في احد قوليه وابي هاشم وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وعامة المعتزلة الرابع انها حقيقة
في الاباحة بمعنى الخاص كما عن اصحاب مالك او بعضهم على الاختلاف الخامس انها مشتركة بين
الوجوب والندب كما عن الامام في المنتخب وصاحب العقيل وقوم من الامامية على ما حكاه
بعض العامة السادس انها مشتركة بينها لغة وحقيقة في الوجوب شرعا ذهب اليه العلامة

فى ز والفاضل التونى فى الوافية التاسع انها حقيقة فى الوجوب والندب والاباحة اى مشتركة
بينهما لفظا العاشر انها مشتركة فى القدر المشترك بين الثلاثة المتقدمة والتهديد
على ما حكاه الحاجبى عن الشيعة الثانى عشر انها مشتركة بين الاربع المتقدمة اى الوجوب
والندب والاباحة والتهديد والارشاد والثالث عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة
اى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتهديد كما عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى
الرابع عشر انها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين كما حكاه فى الوجيز
عن الاشعرى الخامس عشر انها حقيقة فى واحد من الوجوب والندب والاباحة والارشاد و
التهديد ولكن لا يعلم فى اى واحد منها السادس عشر انها حقيقة فى واحد من الوجوب والندب
ولكن لا يعلم انه ايهما وايهما ثبت انها حقيقة فيه يكون فى الاخر مجازا السابع عشر التوقف
بين كونها حقيقة فى واحد من الوجوب والندب او مشتركة بينهما لفظا التاسع عشر انها
حقيقة فى الارشاد كما عن الغزالى والحاملى العشرون التوقف بين كونها حقيقة فى الوجوب
والندب والارشاد كما عن الامدى فى الاحكام الواحد والعشرون ان اوامر الله للوجوب
واوامر رسوله للندب كما عن الابهرى فى احد قوليه الثانى والعشرون انها مشتركة بين جميع
المعانى التى تستعمل فيها من المعانى المتقدمة ذهب اليه قوم على ما يستفاد من ظم الشيخ فى
العدة الثالث والعشرون انها مشتركة بين الوجوب والندب والارشاد كما حكاه عن الامدى
فى الاحكام انه نقله عن الشيعة الرابع والعشرون انها مشتركة بين الوجوب والندب
والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين حكى عن بعض الاصوليين الخامس والعشرون
انها للندب اذا صدرت عن القائل وكان المقول له فى دار التكليف كما فى قوله تعالى
ربه الحق ابى ياسر اذ عرفت هذا ان دعوى المصنف ره الوفاق فى الامر حقيقة فى الطلب لحصر
جاء محل الخلاف فى الخمسة الاول لا يخلو من اشكال وكانهم لم يعتدوا بخلاف هؤلاء
ام لم يطلعوا على الخلاف اذا عرفت هذه فاعلم انه استدل من قال بالاول والثانى بوجوه
الاول ما ذكره الشيخ ره والمصنف ره وجماعة قال الاول بعد اختياره كون الامر حقيقة فى الايجاب
والذى يدل عليه انا وجدنا العقلاء باسرهم يوجهون الذم الى العبد اذا خالف
امر سيده ويوبخونه فلولا انهم علموا ان الامر يقتضى الايجاب لما جاز منهم ذمه على
حال لان الامر ان كان مقتضيا للندب فلا يستحق تاركه الذم وان كان مشتركا احتيج الى بيان

المراد

اذا صار

بيان المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفى علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس
لاحد ان يعلق ذم العقلاء للعبد بقرينة يضاف الى الامر عقل منها الايجاب فلاجل
ذمه لان ذلك يفسد من وجهين احدهما ان العقلاء اذا ذموه علقوا الذم بمخالفة الامر
دون غيره حتى اذا استفسروا بعد ذلك عنفوا عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه الثانى انه لو كان
الامر على ذلك لوجب ان لا يذمه الا من عرف تلك القرينة وعلمنا بذمهم له وان لم يعلموا
امرا اكثر من مخالفته للامر دليل على تعليق الذم بذلك حسب ما قلناه ثم قال فان قيل ما انكرتم
على من قال انهم عقلوا بذلك قرينة لاجلها ذموا العبد اذا خالف امر سيده وذلك اذا امره بمنافع
نفسه فان فوتها يضربه فلابد ان يكون موجبا عليه واذا امره بمنافع تعود الى العبد ولا
يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك ولا يذمونه حتى خالف قيل له هذا يسقط من الوجهين الذين
قدمناهما احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان ينبغى على ما اقتضاه هذا السؤال ان
ان يعلق الذم بدخول الضرر على السيد والمنفعة وقد علمنا ذلك والاخر انه يذمه من لا يعلم ان
السيد يستضر بمخالفته وانه ينتفع بامتثاله فلو كان الامر على ما قيل لما جاز ان يذمه الا من عرف ذلك
وقد علمنا خلاف ذلك على ان الا لام ذلك لان السيد قد لا يستضر بمخالفة عبده ويستحق العبد مع ذلك الذم
اذا خالف الا ترى من قال لغلامه اسقنى الماء فلم يسقه وكان بجانب غلام اخر فسقى فان العقلاء
يذمون العبد وان كان السيد لم يدخل ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو كان انما ذموه لما حصل
ذلك على حال ولكن يذمونه وان خالف منافع ترجع الى العبد الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك
وادخل الحمام وكل الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل يحسن منه ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلو كان ذلك
لما يجب عليه لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه فيما يعود نفعه عليه فذلك بالضرر يعلم
فلاجل ذلك حسن ذمه وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه سقط عنهم بذلك بين منافع تخصه
وبين منافع ترجع الى السيد لانهم راموا بذلك الانفصال بين ان يستحق الذم بمخالفة امر سيده
لمنافع تعود اليه وبين منافع ترجع الى العبد وعلى هذا الفرض لا فصل بينهما كان الجواب لان كلا
الحالين يعود الضرر بالمخالفة على السيد فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم
انتهى وبهذا اندفع ما اورده ابن زهرة فى دفع هذا الاحتجاج بان الاثم ان كل عبد يستحق الذم

مثلا فلان الاعراض عنه يوجب العقاب لان الاعراض عن مستحباته حرام و هو يوجب العقاب
بلا تامل الثالث وهو يرد على التقريب الاول انه ان تولدهم عن امره اسم مضاف وهو انما يفيد العموم
العموم كما ذكره بعض الاصوليين او لا يفيد وعلى التقديرين لا دلالة فيها على المطلوب اما على
الاول فلان غاية ما يستفاد منها ان من خالف كل امره يصيبه احد الامرين من العقاب او الفتنة و
هذا يستقيم ان قلنا بكون الامر حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب ايضا اذ لا شك فى
ان بعض اوامره للوجوب قطعا فيلزم من مخالفته كل امره مخالفة الامر الوجوبى ايضا
فيستحق تاركه العقاب لاجل تركه واما على الثانى فلان غاية ما يستفاد منها التهديد
على مخالفة بعض اوامره ولا شك ان من يكون موضوعا للطلب المشترك بين الوجوب
والندب او مشتركا بينهما لفظا يقول بترك بعض اوامره يوجب احد الامرين بلا تامل
ويدل عليه الرابع ان غاية ما يستفاد من هذا الدليل ان الامر فى الشرع للوجوب لا فى اللغة
كما هو المطلوب الخامس ان كلمة او فى الاية الشريفة يحتمل ان يكون للتقسيم لا للترديد
وح فيكون المعنى ان المخالفين للامر يحذر بعضهم من اصابة الفتنة وهو مصيبة الدنيوى
على ما ذكره المفسرين ويحذر بعضهم من اصابة العذاب الاليم وعلى هذا فلا تدل على
المطلوب وهو ان كل امر للوجوب لاحتمال ان يكون لفظ الامر مشتركة بين الوجوب
والندب او موضوعة للقدر المشترك بينهما فيصيب تارك الواجب العذاب وتارك المندوب
الفتنة وهو العذاب الدنيوى فانه قد يصيب تارك المندوب كما فى ترك الاذان والاقامة
وغيرها كما ورد فى بعض الاخبار السادس وهو يرد على التقريب الاول ايضا ان الاستدلال
بها مبنى على ان يكون المراد بمخالفة الامر ترك المامور به ويمنع ذلك لاحتمال ان يكون المراد منها
حمله على ما يخالفه بان يكون للندب او الاباحة فيحمل على الوجوب ولا شك ان هذا موجب
للعقاب السابع وهو يرد على التقريب الثانى ان الاثم ان فعله فليحذر للوجوب وهو عين المتنازع
فيه واذا لم يكن للوجوب فلا دلالة فيه على المطلوب اذ غاية ما يثبت من الاية حسن قدر المخالف عن
اصابة احد الامرين واحتمال العذاب او الفتنة كاف فى حسنه وهو يتحقق فى صورة كونه مشتركا بينهما
معنى او لفظا فان المخالف لا وامره يحتمل ان يخطئ ويخالف امرا كان فى الواقع مستعملا فى الوجوب
بقرينة ولكن سقطت بواسطة الحوادث فلهذا حسن الحذر فلا يدل حسنه على كونه للوجوب

مخالفة امر مولاه لان العبد لو لم يكن وتفوت منفعة مولاه بمخالفة امر مولاه او كان النفع
فى ما علا امره يختص دون سيده لما ذمه احد من العقلاء وانما استحق الذم اذا علم بالعادة او بشاهد
الحال كراهة مولاه لمخالفته وانه يستضر بها فيكون ذلك هو الذى لاجله استحق الذم باعتبار ترك
العبد امر مولاه الثابت من الخارج اى تركه ما يحتمل كونه واجبا لان دفع ضرر المحتمل واجب عقلا وحاصل
كلام الشيخ فيه فوائد كثيرة نقلناه بتمامه واكتفينا به عن ذكر كلام غيره فان قيل لو كان علة الذم مجرد مخالفة
السيد دون غيره كما ذكره الشيخ لما تخلف لامتناع تخلف المعلول عن العلة مع انا نرى التخلف فانا نرى ان
السيد اذا امر عبده بما يوجب معصية كالقتل والشتم والسرقة وخالفه العبد فيما امره من هذه الامور لا
يستحق الذم عند مخالفته بل يستحق المدح عند العقلاء بواسطة المخالفة ولو اقدم على ما امره لذمه العقلاء
بلا تامل لانا نقول لا شك ان مخالفة المولى يوجب الذم على ما ذكره الشيخ ره وتخلفه مع وجودها فيما ذكر لاجل
ان امتثاله يوجب مخالفة من هو اعلى منه وهو الرب تعالى لا يستلزم عدم كونها علة فى موضع لم يوجد ذلك
لان تخلف المعلول عن العلة لمانع جائز عقلا بل هو واقع بلا تامل الثانى الايات وهى كثيرة منها قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال انه تعالى هدد
مخالف الامر باصابة احد الامرين من الفتنة وهى محنة الدنيا من القحط والغلاء والفقر وغير ذلك
او العذاب الاليم فى الاخرة والتهديد دليل الوجوب اذ غير الواجب لا يهدد على تركه ويمكن تقرير
الاستدلال بوجه اخر وهو انه فليحذر للوجوب اذ لا معنى لندب الحذر او اباحته لانه اذا كان المقتضى
موجودا او مظنونا وجوده يجب الحذر عند العقل وان لم يكن كذلك وان احتمل احتمالا مرجوحا فلا
يحسن فضلا عن كونه واجبا الا ترى ان من يحذر عن سقوط الجدار الغير المائل يلام ويعد سفيها واذا
ثبت ان امر فليحذر للوجوب ثبت ان كل امر له اذ لا قائل بالفرق ويمكن المناقشة فيها من وجوه
الاول وهو يرد على تقرير الاستدلال على الاحتمال على الوجه الاول ان الامر مشترك بين القول المخصوص
والفعل فهو مجمل فلا يمكن الاستدلال بها لاحتمال ان يكون المراد به الفعل ويكون المراد التهديد على
ترك متابعته فى افعاله فيكون دليلا على وجوب التاسى به الثانى وهو يرد على التقرير الاستدلال
على الوجه الاول ايضا ان يخالفون متضمن لمعنى يعرضون بقرينة عن فان المخالفة لا يتعدى بها فيحتمل ان
يكون التهديد على الاعراض عن امره لا على تركه مع انه لا يتم المطلوب اذ لو قلنا يكون الامر حقيقة فى الندب

مثلا

الثامن وهو يرد على التقريب الاول ايضا ان غاية ما يستفاد من هذه ان مدلول الامر
للوجوب لا صيغة افعل فان مدلولها غير مدلول افعل كما يستفاد من قوله عليه السلام لولا ان اشق على
امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وقول بريرة للرسول بعد قوله ارجعيه اتامرنى
فقال لا بل انا شافع فان طلب السواك بصيغة افعل وكذا الرجعة
بصيغة موجود مع انه نفى الامر عنها فلو كان مدلولها متحدا لما كان كذلك وجها التاسع وهو
يرد على التقريب الاول ايضا ان ضمير يخالفون راجع الى الذين يتسللون فيستفاد منها ان
امره للوجوب كما هو قول الاشعرى لان كل امر له العاشر وهو يرد على التقريب الاول
ايضا يحتمل ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر وح فيستفاد من الاية الحذر على مخا
لفة الامر لا حذر مخالف الامر حتى يقى هو ومخالف الامر والتهديد دليل الوجوب الحادى
عشر ان الاستدلال بها انما يتم لو كان التهديد لاجل مخالفته لا لاجل امر اخر كما يشعر به التعليق
عليها لان التعليق على الوصف يشعر بالعلية ويمكن منع ذلك لاحتمال ان يكون التهديد لاجل امر
اخر غير المخالفة الثانى عشر ان غاية ما يستفاد من الاية الظن بكونه للوجوب وهو لا
يجوز العمل به فى المسائل الاصولية كما صرح به جماعة من الاصوليين لاشتراط العلم فيها
ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبالمنع من كونه مشتركا سلمنا كونه كك يمكن الظن ان المراد
به فى المقام الاول بقرينة المخالفة فانها تستعمل فى مخالفة الاقوال غالبا والمظنون الحاق
الشئ بالاعم الاغلب واما عن الثانى فبان عدم تعديته بعن لا يستلزم اعتبار
التضمين مع انه خلاف الاصل لجواز ان يكون كلمة عن زائدة بل هو الظاهر للتبادر فانه متبادر
عند الاطلاق من هذه العبارة عرفا الترك لا الترك مع الاعراض سلمنا ذلك لكنا نقول
لا نم انه يعتبر فى التضمين معنى تغاير معنى المتضمن بل يعتبر لفظا تغاير لفظ المتضمن لاجل
اعتبار التركيب النحوى فيكون معناه واحدا كما ذهب اليه بعض العلماء وح فيكون التهديد على
المخالفة المخالفة مع الاعراض حتى يرد ما اورده واما عن الثالث فبانا نختار كونه للعموم
كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين فان النكرة المضاف تفيد العموم عندهم حيث لا عهد
بدليل صحة الاستثناء لغة فانه يصح ان يقى فى الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره
الا الامر الفلانى ويمنع عدم تمامية المطلوب لان هذا انما يستقيم لو كان مناط الحكم فى العموم مجموع
الافراد لا كل واحد واحد من الافراد لا المجموع وعلى هذا فالتهديد على مخالفة كل فرد من ا

الامر

وان سلمنا

من الامر ولو كان لغير الوجوب فلا يستقيم ذلك وثانيا عدم افادة العموم كما هو
مختار جماعة اخرى لكن نقول الاطلاق كاف فى ذلك اذ لو كان حقيقة فى غير الوجوب
لما حسن ترتب الذم على مخالفة الامر من حيث هى بل لا بد ان يذكر مناط الذم كان يقال
فليحذر الذين يخالفون عن الامر الفلانى بل يعد ذلك فى العرف مستهجنا وركيكا
الا ترى ان من غاب غلامه على مخالفة امره فى اخذ الشئ من داره ولم يمنعه من دخولها
فيها لا يحسن ان يهدده على مخالفة لمطلق الامر ويقى له فى حال العقاب لم دخلت الدار
وبالجملة اعلم ان فى كلام البلغاء يذكرون ما هو مناط الذم فى العنوان لا غيره واليه يمكن
ان يقى ان التعليق على مطلق المخالفة يستفاد عن فاء كونها من حيث هى العلة فيستفاد من
الاية فى الحذر من اصابة احد الامرين من دون خصوصية امر اخر وح فيتحقق الحكم فى جميع موارد
العلة ولا خصوصية لامر دون امر كما هو قضية مفهوم العلة فيستفاد من الاية ايضا
عدم التعليل ان فى مخالفة كل امر يحتمل ان يترتب عليها احد الامرين وح يمكن كل امر للوجوب
لما اوجب فى المخالفة ذلك بلا تامل واما عن الرابع فبانه لو قلنا فى الشرع وللوجوب وفى
اللغة لغيره فيلزم النقل او الاشتراك وهما مخالفا الاصل على ما قررناه سابقا واما عن
الخامس فبان المتبادر من كلمة او الترديد المحض لا التقسيم وح فيكون الترديد بالنسبة
الى اى مخالفة كل امر او مطلقه يوجب احد الامرين ولا شك انه لو كان لغير الوجوب
لما احتمل ترتب فرد العذاب على كل فرد من افراده او مطلقه بلا تامل فان غير الواجب لا
يحتمل فيه تركه العذاب الاليم وايضا قد عرفت ان الظاهر ان التهديد على مخالفة مطلق الامر من
حيث هو فلو كان حقيقة فى القدر المشترك بينهما كما ذكره فلا وجه لذلك على ما قررناه سابقا واما
عن السادس فبان المتبادر من المخالفة عرفا ترك المامور به لا حمل على ما يخالفه بان كان للندب
مثلا فيحمله على الوجوب ويأتى به بقصده والعمل بالمتبادر واجب لكونه المظنون وهو حجة قطعا
فيما لا يمكن تحصيل العلم وما ذكره من المعنى خلاف الظ لا يصار اليه الا بالقرينة وهو مفقود فى
المقام واما عن السابع فبان هذا لامر للايجاب والالزام قطعا فيما لا يمكن اذ لا معنى للوجوب
الحذر واباحته سلمنا عدم كونه للوجوب لكن نقول حسن الحذر كاف فى اثبات المط لانه

الما يحسن عند قيام المقتضى له للعذاب واذا لم يوجد المقتضى فلا يحسن ذلك الا ترى
ان من حذر عن جدار الغير المايل فى العرف سفيها وضعيفا واذا ثبت وجود المقتضى
ثبت كون الامر للوجوب لان مخالفة ما عداه لا يوجب ذلك بلا تامل وبمجرد احتمال كون
الامر للوجوب لا يجب الحذر بلا تامل لان الاحتياط غير لازم للادلة الدالة على ذلك واذا
لم يجب فكيف يحتمل ترتب العذاب عند فقد ما يدل على الوجوب على مخالفة الامر بل احتماله منتف
قطعا واذا كان كذلك منتفيا فيكون الحذر عبثا وسفها لا حسنا واما عن الثامن فبان
المتبادر من الامر هو صيغة افعل كما يفهم من ظاهره عن صيغة افعل
مضمونا بالقرينة تعرفه كما يتبادر من ظاهره ومستعملا فى خلافه وهو الندب ولا نسلم
انا لا نقول ان افعل حال كونه مستعملا فيه يكون ندبا او غيره لان قد عرفت سابقا ان
مصداق الامر ليس صيغة مطلق افعل بل الصيغة التى صدرت على سبيل الاستعلاء نعم هذا
غاية ما يدل عليه الاية ان صيغة افعل التى صدرت استعلاء تفيد الوجوب لا مطلق صيغها
كما هو المدعى فان محل النزاع هنا ليس فى صيغة التى صدرت استعلاء لانها امر فافادته للوجوب
لما تقدم يغنى عن افادتها له فلا وجه لجعل محل النزاع على هذا استثناء الصيغة مدلولة لفظة
امر والثانى صيغة افعل من حيث هى فنم تقدم بل لا بد ان يجعل محل النزاع امرا واحدا وهو
خلاف ما يستفاد من الاصوليين سوى نادر نعم يحتمل ان يكون محل النزاع فى الصيغة التى
صدرت من العالى مط كما يشير اليه بعض ادلتهم ويحتمل ان يكون النزاع فى الصيغة مط صدرت
من اى شخص كان كما صرح به سلطان العلماء وبالجملة يستفاد من هذه الاية والاية الاتية كون
افعل التى تكون مصداق الامر للوجوب لا مط الصيغة نعم يكون الدليل اخص من المدعى فيتم بعدم
جانى واما عن التاسع فبانا لا نم ان الضمير يرجع اليه بل يحتمل ان يكون راجعا الى الرسول لكونه
المطنون فى صدر الاية فيقتضى رجوعه اليه وكذا كونه المعنون فى صدر الاية يقتضى رجوعه
اليه فان لم نقل بتعين رجوعه بمقتضى المعنون فلا اقل من التساوى سلمنا ذلك لكن نقول اذا
ثبت كون امره للوجوب ثبت ان كل امر له والا لزم النقل والاشتراك وكلا صل عدمهما
او القول بالفرق وهو خلاف الاجماع على ما قيل وكانه لم يعتد بمخالفة الابدى والادعاء عدم
الفرق واما عن العاشر فمن وجوه الاول ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح لذلك خلاف

الاصل

الاصل لا يصار اليه الا دليل وليس جنس الثانى انه لو اضمر فالضمير يحتاج الى مرجع هو يرجع
اليه وليس فى كلام ما يصلح لذلك لا يقى يعود الى يتسللون لانا نقول هم المخالفون عن امره
فلا رجع الضمير اليهم يلزم الامر بالحذر عن انفسهم وحذر الشخص عن نفسه غير ممكن الثالث
ان الحذر غير متعد الا مفعولين فلو كان فاعله ضميرا ويكون مفعوله الذين يخالفون يلزم ان يكون
ان تصيبهم بلا عامل لا يقى يكون مفعولا له للحذر لانه لو كان مفعولا له لوجب ذكر اللام او
شرط حذفه ان يكون فاعل الفعل المعلل به وهنا لا يكون كك لان فاعل الحذر الذين يتسللون و
فاعل الاصابة اى فاعل الحقيقى هو الله تع فلا يكون فاعله وفاعل الفعل متحدا فلا يجوز حذف
اللام وقد يجاب عن هذا بان حذف الجار مع ان وان قياس ولا يجوز اظهاره وهذا الشرط انما
هو يمكن اظهاره فالاولى فى الجواب ان يقى انه لو كان مفعولا له لكان مجامعا للحذر لان الفعل
يجب ان يجامع علته واجتماعهما مستحيل هكذا قيل لا يقى ان تصيبهم يكون له وهى الفوقا لانا نقول
مفعولا له يجب علته لمضمون عامله وهنا لا يمكن ان يكون المخالفة لاجل اصابة احد الامرين
لان الفاعل لا يضر نفسه الرابع لو كان الفاعل ضميرا يرجع الى الذين يتسللون لوجب ان
يقى فليحذروا لان الضمير لا بد ان يكون مطابقا للمرجع الخامس على تقدير كون المخالفين للحذر
يجب الحذر عنهم يلزم ثبوت المطلوب وهو كون الامر للوجوب بطريق اولى لان التحذير
فى الحذر عنهم ليس فى الظ لاجل مخالفتهم للامر كما يستفاد من التعليق على الوصف فاذا وجب
التحذير عن مخالف الامر فيجب التحذير عن مخالفة الامر بطريق الاولى وقد عرفت ان حسنه دليل الوجوب
واما عن الحادى عشر فبان الظ ان المناط فى الحذر والتهديد ليس فى الظ الا المخالفة وليس
حجة يجب العمل به واما عن الثانى عشر فبان العمل بالظن فيما لا سبيل الى العلم به بلا تامل فى لو اشترط العلم
به فى جواز العمل بمقتضاها لزم رفع التكليف او تكليف ما لا يطاق كما مضى اليه الاشاره وستنبيه ان
شاء الله تع وكلاهما باطل على مذهبنا الثانى فى قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وجه الاستدلال انه تع ذم ابليس على ترك ما امر به فى قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
فسجدوا الا ابليس اذ الاستفهام فيها ليس على حقيقته لعلمه تع بالمانع بل هو فى معرض الانكار و
الاعتراض وهو يفيد الذم على ترك المامور به على ما صرح به علماء العربية ولو كان ان صيغة افعل

فى مقام م

مفعولا له

واجب بحذف ما عن ... ما مرتبته ... الالفاظ ... العموم

للوجوب لما وجه توجه الذم بقبح تكليف الغافل وزمته ويمكن المناقشة في الجميع فيما الوجوه
الاول عدم كون الاستفهام على حقيقته لا تقتضي كونه للتوبيخ لانه اذا تعذر حمل اللفظ على
حقيقته وكان اللفظ مجازات متعددة لا يكون بعضها ارجح من بعض يكون اللفظ مجملا بينها
لا يجوز حمله على واحد منها لانه يلزم الترجيح بلا مرجح وفي المقام كذلك فان الاستفهام الانكاري يكون
من احد المجازات كالاستفهام التقريري فبعد تعذر الحمل على حقيقته لا ترجيح لحمله على الانكار
دون التقريري بل يحتمل ان يكون له ان لو نقل انه ظ كما يستفاد من جواب ابليس والاستفهام
التقريري لا يدل على الذم بل انما هو لحمل الخطاء لما طبع على الاقرار به ليعذب به هنا يمكن ان يكون
الاستفهام للسؤال عن السبب الذي منعه من السجود لادم ليجزيه ويعذبه لا للانكار و
الذم واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال الثاني ان غاية ما يستفاد منها ان الامر في تلك اللغة
للوجوب لا في لغتنا فلعل امره تعالى بالنسبة الى الملائكة يفيد الوجوب في ذلك الزمان الثالث
ان غاية ما يستفاد من الاية ان امره تعالى للوجوب لا امر الرسول فالاية تدل على مذهب
الابهري **الرابع** ان يكون غاية ما يستفاد منها ان فاسجدوا للوجوب لا كل امر فح يكون الدليل
اخص من المدعى **الخامس** ربما يكون الذم لاجل استكباره لا بترك السجود لاحتمال ان يكون
منه وباء لكن لما ترك استكبارا ذمه **السادس** ان غاية ما ثبت من هذا الدليل ان افعل استعمل
في الوجوب هو لا دلالة فيه على المطلوب لانه اعم من الحقيقة والمجاز **السابع** ان لفظة الامر موضوعة
للصيغة المستعملة في الوجوب ولو بمعونة القرائن لا لمطلق صيغة افعل ولذا لا يطلق على الصيغة
المستعملة في الندب او الاباحة او التهديد او غيرها الامر وح يكون اذا امرتك في معنى اذا خاطبتك
بخطاب الوجوبي لما عرفت من ان مدلول الامر حقيقة في الوجوب فغاية ما ثبت من هذه ان
ان الافعل الذي تكون مدلول الامر ويطلق عليه ذلك دال ان كل افعل له لا بد ان مطلق صيغة
افعل امر ويشهد على ذلك اطلاقه تعالى الامر على اسجدوا والاصل في الاستعمال الحقيقة وانما نقول
كيف يمكن دعوى ذلك مع ان الافعل يكون مجملا محتملا لما يعرفه عن ظاهره امر واما استعمل في الاباحة
و الندب فقد وجد دائما يستفاد منه ما يعرفه عن ظاهره وهو الوجوب قلت الظ من كلام الاصوليين
ان هذا الدليل في حد ذاته يستفاد منه كون صيغة افعل مطلقا يفيد الوجوب من غير نظر الى انها
ظاهرة عند العرف في اي معنى وعلى ما ذكرت ان هذا الدليل انما يفيد ان مطلق افعل يفيد الوجوب

وبعد اثبات

وبعد اثبات ظاهرها يفيد عرفا والا فلا يستفاد من تلك الاية الا ان الافعل الذي يكون مدلول الامر
له لا مطلقا وهو خلاف ما يستفاد من ظ كلماتهم من ان هذا الدليل في حد ذاته يستفاد منه كون مدلول
افعل للوجوب ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان احتمال كونه للتقرير مدفوع بما ذكره ا
الشيخ في العدة من ان حمله على التقرير خلاف الاجماع قال ره وليس لهم ان يقولوا ان قوله تعالى ما
منعك الا تسجد ليس بتوبيخ وانما هو تقرير على الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف
الاجماع لانه لا خلاف بين الامة في ان هذا القول لادم لابليس فمن قال ليس كذلك سقط قوله
ويؤيد ذلك عدم تعرض المحققين لهذا الاحتمال حتى الذين تريهم يشككون في الضروريات بل ا
لبديهيات الادلة كالفخر الرازي وغيره فيظهر ذلك ثبوت دليل لهم على بطلان هذا الاحتمال كما
لا يخفى واما عن الثاني فبانه لو قلنا بان امره تعالى بالنسبة الى الملائكة موضوعة للوجوب
بالنسبة الينا لغيره يلزم النقل او الاشتراك وكلاهما خلاف الاصل لا يصار اليهما الا الدليل
وليس وقد قيل في الجواب عن ذلك ان حكاية احوال الامم من الحاكمين انما يقع من الحكيم اذا
تكلم بما يفيد المطلب من لسان امر من بان يستعمل حقائقهم في حقائقهم ومجازاتهم واذا ثبت كون
الامر في تلك اللغة حقيقة في الوجوب ثبت ان في الشارع ايضا لا يقتضيه ابدا ونقل واما عن **الثالث**
فبعدم القائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر الرسول فاذا ثبت كون امره تعالى للوجوب ثبت ان كل امر
له وفيه نظر لان الابهري قائل بالفرق اللهم الا ان يقال ان خلافه خلاف المتفق عليه بين الفريقين
ولذا ما التفت اليه واما **عن الرابع** فبعدم القائل بالفرق كما قيل مع ان الظ ان الذم على مخالفة الامر من
حيث هو من دون خصوصية المادة **عن الخامس** فبان الظ ان الذم انما هو على الترك من حيث هو كما يستفاد من
التعليق ولو كان مناط الذم هو التكبر من حيث هو لما حسن جعل مناط الذم مخالفة الامر من حيث
هو بل لا بد من ذكر التكبر والذم عليه كما هو المتعارف عند اهل العرف فانهم يذكرون ما هو
المناط في الذم دون غيره **واما عن السادس** فبان لفظة افعل استعمل فيه بلا قرينة والذم على المخالفة
لان الاصل عدمها لو كان حقيقة في غيره لما ترتب ارادة الوجوب منه بلا قرينة والذم على المخالفة اذ لا ذم
الا على ترك الواجب وحيث ذم الله تعالى على ترك السجود والمامور به مع عدم اقترانه بقرينة لان الاصل
عدمها علمنا كونه يفيد الوجوب **واما عن السابع** فبما مر سابقا ولكن قد عرفت ما فيه من المناقشة ا
الثالث **قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون** وجه الاستدلال ان سبحانه ذم المخالفين على

اشكالا صحا فة الامر

على مخالفة الامر فلولا ان صيغة افعل يفيد الوجوب لما توجه الذم عليهم لقبح تكليف
الجاهل والغافل وذمتهم عقلا وقالوا في جوابه تعالى ما اوجبت علينا الركوع فلم ذمنا على
تركه **ويمكن المناقشة فيه من وجوه الاول** انه ربما يكون الذم على تكذيب الرسل بدليل
قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فانه يستفاد منه ان الذم لاجل التكذيب دون مخالفة ا
الامر ولا شك ان تكذيبهم حرام وموجب للذم قطعا **الثاني** ان هذا دال على ان الامر
اركعوا للوجوب لا كل امر فح يكون الدليل اخص من المدعى **الثالث** ان غاية ما يستفاد
من هذا ان الامر في الشرع يفيد الوجوب لا في اللغة كما هو المط **الرابع** ربما يكون الامر
مشتركا بين الوجوب والندب وذمته تعالى لهم لاجل تركهم الركوع من غير تجسس وتفحص
عن ان المراد بهذا الامر الامر الوجوبي والاستحبابي لعدم المبالات بترك التكاليف ولا
شك ان هذا يوجب الذم ايض فانه اذا قال المولى لعبده افعل وكان مشتركا بين الوجوب
والندب وتركه من غير ان يتفحص عن ان المراد به الامر الايجابي او الندبي فلا شك في استحقاقه
الذم عند العقلاء **الخامس** ان هذا الدليل لو تم لزم ان يكون كل صيغة افعل للوجوب سواء
صدر من عال او دان او فاسق او عادل لانه تعالى رتب الذم على ترك الامتثال بهذا الامر من غير
اعتبار القائل فيلزم من ان افعل من اي شخص صدر يفيد الوجوب ويحرم مخالفته مع انه لا
قائل بهذا وهذا لا يوصف من العلماء والعمل بخبر الضعيف وان صرح بالوجوب فضلا ان يقول
افعل وبالجملة ان هذا الدليل لو تم لزم القول ان افعل من اي شخص صدر يجب الامتثال ويحرم
مخالفته وهو خلاف الاجماع **ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول** فبان الظ ان الذم على ترك
الركوع من حيث هو كما يستفاد من تعليق الحكم على الوصف فانه ظ في العلية كما ان الظ في قوله تعالى ويل
يومئذ للمكذبين ان الذم لاجل التكذيب لذلك ايض وح نقول اما ان يكون المكذبون هم ا
الذين لم يركعوا او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب
فان الكفار مكلفون بالفروع كما انهم مكلفون بالاصول وان كان **الثاني** فلا يكون اثبات الويل
لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به هكذا قيل واما في **الثاني** فبعدم القائل بالفرق
كما صرح به بعض المحققين واما **في الثالث** فبما مر واما **في الرابع** فبان الظ ان المناط في الذم انما هو
مخالفة المامور به من حيث هو دون امر اخر من عدم التفحص او غيره مع ان الاصل عدم الاشتراك
ايض واما **عن الخامس** فبان الظ كما يستفاد من السياق ان القائلين لهذا القول هم الرسول دون

غيرهم

غيرهم وان سلمنا ان ظ الاية ما ذكر ولكن تقيده بما اذا كان القائل اعلى رتبة من المامور بالاجماع والعقل ا
المقيد حجة في الباقي كالعام المخصص هذا ولكن **يمكن المناقشة** في تلك الايات بانها معارضة بمثلها
لان صيغة افعل استعملت في الكتاب العزيز في الندب والاباحة وغيرها مما لا يستحق تارك الاتيان
به الذم كما فهم هذه المعاني منها النبي ص والصحابة مع انهم من اهل اللسان فلو كانت حقيقة في
الوجوب لا يستحق تارك الاتيان بمقتضاها في هذه المواضع الذم مع انه لا ذم على ترك مدلولها ح ا
اجماعا ولما فهم النبي ص والصحابة ما عدى الوجوب بلا قرينة لان الاصل عدمها لانا نقول انها استعملت
في ما عدى الوجوب بلا قرينة بل استعملت فيه بالقرينة وفهم النبي ص وكذا الصحابة هذه المعاني
بها امثال **قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا** استعمل في الندب مجازا ولذا لا يستحق تاركها الذم
لانا نقول هذا ليس باولى من القول بالعكس بان يقال اسجدوا واركعوا امر في قوله فليحذر
الذين عن امره كانت مقرونة بقرينة دالة على ان المراد الوجوب دون الندب ولذا ذم على مخالفتها
فان قيل الاصل عدم القرينة الدالة على ان المراد الندب او الاباحة ايض ولكن ان بقي المرجح مع تلك
الايات الدالة على كونها للوجوب وهو الشهرة العظيمة كما ادعاه جماعة واصالة عدم النقل فانه
لا شك ان المتبادر منها في عرفنا الوجوب وح فان قلنا انها في اللغة لغير الوجوب كما هو هو
مقتضى ايات الاخر لزم النقل وهو خلاف الاصل فح الظن المستفاد من تلك الايات الدالة
على كونها للوجوب اقوى ولا شك ان العمل بالظن الاقوى واجب بلا تامل ولا لزم ترجيح المر
المرجوح على الراجح وهو قبح **الرابع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها** ا
وجه الاستدلال انه تعالى اوعد من عصاه ورسوله بيستحق النار والعصيان هو مخالفة المامور
به وتركه كما قيل فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق تاركه العقاب منه واذا ثبت ان امره تعالى ورسوله
للوجوب ثبت ان كل امر له لعدم القائل بالفرق وللزوم النقل والاشتراك وكلاهما خلاف الاصل
**ويمكن المناقشة في هذه** بمنع ان مطلق مخالفة الامر عصيان فان القائلين بكونه موضوعا لمطلق
الطلب لا يسلمون ذلك بل يقولون هو مخالفة امر الذي اريد منه الوجوب ولو بالقرائن
وح فلا دلالة في الاية على المطلوب ان مطلق الامر يفيد الوجوب وان سلمنا ان مطلق مخالفة الامر
عصيان فلا نم ان كل عصيان يوجب العقاب فان القائلين بكون المندوب يكون مامورا به
يقولون ان ترك المندوب عصيان ولا يسلمون انه يوجب العقاب واما الاية الثانية

فغاية ما يستفاد منها ان بعض العصيان يستحق العقاب بقرينة قوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فان الخلود لا يستحقه الا بعض العصيان وهو انكار شيئا من ضروري الدين او المذهب
كالولاية وغيره عاصي من ضروريات الدين او المذهب لا ان كل عاص يستحق العقاب ولا يبعد
حمل قوله خالدا على المكث الطويل لاستعماله في المنقطع والاول ايضا فان قلنا انه حقيقة
فيهما لزم الاشتراك ان في احدهما لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا
للاشتراك والمجاز ولانه لو قلنا انه حقيقة في المكث الدائمي لزم التاكيد لا
ستعماله مع ابدا في قوله تعالى خالدين فيها ابدا ولا شك اذا دار الامر بين كون اللفظ
حقيقة في معنى يلزم منه التاكيد وفي معنى لا يلزم منه ذلك فالثاني اولى لانا نقول
هذا الحمل ليس باولى من حمل العصيان على العصيان الخاص الموجب لذلك بل ان
لم نقل ان الثاني اولى لان التقييد اولى من المجاز فلا اقل من التوقف واما استدل
به على كون الخلود في المكث الطويل ففيه نظر لان المتبادر من الخلود هو المكث الدائمي وهو
من علامة الحقيقة واذا ثبت انه حقيقة في عرفنا ثبت انه حقيقة كذلك لغة لاصالة عدم
النقل ولا شك ان ارتكاب المجاز وكذا التاكيد اولى من النقل على ان هذا الدليل على تقدير
تماميته غاية ما يستفاد منه ان مدلول الامر هو الوجوب لا مدلول صيغة افعل كما هو المط الان بل يمنع
تمامه الثالث الاخبار الواردة على طريق العامة والخاصة الدالة على كونه للوجوب وهي كثيرة
فمنها ما روي من انه ص دعا ابا سعيد الخدري وهو في الصلوة فلم يجبه فقال له ما منعك ان تستجيب
وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وجه الاستدلال انه ذم ابا
سعيد على ترك الاستجابة مع ورود الامر بها ولو لم يكن للوجوب لما توجه عليه الذم لقبح تكليف
الغافل والجاهل ولا اعتذر بانه فعل لعدم امر وهو لا يفيد الوجوب عندنا ومنها ما رواه ثقة
الاسلام عن علي ابن محمد عن سهل وعن ابي ابراهيم عن ابيه جميعا عن جعفر ابن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند
كل صلوة وكذا روي عنه من طرق العامة عنه ع وجه الاستدلال انه نفى الامر بالسواك مع انه
مطلوب منه وجه الاستحباب فلولا انه يفيد الوجوب بل هو للطلب او الندب لما صح نفي الامرية
ويمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر وهو انه لو لم يفده فلا وجه لتعليل الامرية بالمشقة لانها لا
تتحقق بالامر بعدم المخالفة بالامر الاستحبابي الا ترى ان في المندوب مع عدم الاستطاعة

مندوب

مندوب مع ما فيه من المشقة ومنها خبر بريرة وهي كانت جارية فاعتقها وكان زوجها
وكان عبدا فلما علمت بالتخيير بعد العتق اختارت فراقها فاشتكى زوجها الى رسول الله
فقال ص ارجعي الى زوجك فقالت اتأمرني بذلك فقال ع لا انما انا شافع وجه الاستدلال انه ع نفى الامر
بالرجعة مع ثبوت شفاعة المندوب فيها لها فلولا ان الامر للوجوب بل كان حقيقة في
الطلب المطلق او كان حقيقة في الندب فلا معنى لنفيه واثبات الشافعية للمنزوم الشافعي
ع لان اثبات الشفاعة يدل على امره لها وتقييده الامر بها يدل على عدم ومنها ما رواه
الصدوق في الفقيه في باب الصلوة في السفر عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول
في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ع ان الله تعالى يقول اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير واجبا في السفر كوجوب الاتمام في الحضر قالا قلنا انما
قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال
ع اليس قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله الآية الا تدرون ان الطواف
بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه ص وكذلك التقصير فلولا ان صيغة
افعل للوجوب لما استدلوا به على ذلك ولما قرره الامام ع على معتقدهما ومنها ما
رواه يونس ابن ظبيان قال قال ابو عبد الله ع احذر ان من ترك امر الله تعالى ان اخذ بيدك ودونه
ان اخذتها اغرقته فغضب فغضب الجليل وجه الاستدلال ظاهر ومنها ما رواه في العيون
عن عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري عن علي بن محمد عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع في
تبليغ ما كتب للمأمون من واجبات الدين انه ع قال ولا يجوز الاحرام دون الميقات قال الله عز
وجل واتموا الحج والعمرة لله والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة ومنها ما روي الصحيح عن ابي
عبد الله ع انه قال وطاعتنا مفروضة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم في
وجه الدلالة فيها ظ ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبوجوه الاول انها خبر واحد لا يفيد
سوى الظن وهو ليس بحجة في الاصول بل لابد من العلم الثاني ان امر استجيبوا للوجوب قطعا
لا لان الامر موضوع للوجوب بل لان اجابة ندائه تعظيم له ص والرسول
وتركها اهانة لهما وهي حرام عقلا فتكون الاستجابة واجبة عقلا ولذا استحق الملوم على تركه
استجيبوا للوجوب ولا دلالة فيه على ان كل امر له وبالجملة القرينة العقلية دالة على ان استجابته ص واجبة
فتكون واجبة لقرينة العقلية ولا نحتاج الى ان الامر المقرون بالقرينة يفيد الوجوب وكلامنا
في الامر المجرد عنها الثالث انا نمنع انه ع ذمه على ترك الاستجابة بل لعله اراد ان يسئله عن الداعي

على الترك مع كونها مستحبة كما قيل ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان الظن حجة في مباحث
اللغات واما عن الثاني فبمنع ان مطلق التعظيم واجب وان ترك الاستجابة مطلقا حرام حتى في حال الصلوة
ومنع حكم العقل بوجوبها مطلقا ويشهد على ذلك ذمه ع اياه مع تركها من حيث سماعه قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا استجيبوا وعدم استجابته له فانه يستفاد منه ظ بقرينة تعلق الذم على سماعه وعلى استجابته له انه لو لم
يسمع هذا القول لما توجه عليه الذم ولو كان العقل يحكم بوجوبها لما وجه لقوله ع اما سمعت
بل يكون مستدركا لانه يستحق الذم على الترك مط لو كانت وجوبها بالفعل سمع
ام لا ولو لم يدل ذلك ايضا انه لو كانت وجوبها بالفعل لكان قوله يا ايها الذين آمنوا استجيبوا تاكيدا
ولا شك انه خلاف الاصل والتاسيس خير منه واكثر منه في الافادة واما عن الثالث فبان المستفاد
من هذا الكلام عرفا هو اللوم والتوبيخ ولو كانت مندوبة لما توجه ذلك لانه لا يكون الا على ترك
الواجب والاولى فبوجوه الاول المناقشة فيه بضعف السند لعدم معلومية رجال سنده والخبر الضعيف
لا يكون حجة في الفروع فضلا عن الاصول فتامل واما في الثاني فبانه يحتمل ان يكون الامر موضوعا للقدر
المشترك بين الوجوب والندب واريد منه الامر الايجابي بقرينة نفيه ع الامر مع ثبوت الندبية الثاني
ان غاية ما يستفاد منه ان امره ص للوجوب كما يستفاد من خبر الاول ان امره تعالى للوجوب فلا دلالة
فيهما على ان الامر مط يفيد الوجوب كما هو المدعى ويمكن المناقشة الجواب عن الاول بان الاطلاق
كاف والتقييد خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالدليل وليس وعن الثاني بانه اذا ثبت ان امرهما
للوجوب ثبت ان كل امر له والا لزم النقل وهو خلاف الاصل وايضا ان الغرض الاصلي اثبات
كون امرهما للوجوب وهو يستفاد من الخبرين واما في الثالث فبان هذا الخبر لا دلالة فيه
على المطلوب لانه لو كانت صيغة افعل حقيقة في الوجوب فلا وجه لقولها اتامرني بذلك بعد قوله
ص ارجعيه لان قوله لو قلنا بان الامر يفيد الوجوب يدل على الوجوب ويح لا وجه للاستفهام
عن كونه واجبا فان الاستفهام عما يكون اللفظ فيه لاجل دفع احتمال التجوز خلاف الغالب
بل نادر في غاية الندرة ودلالة الخبر على ضد المطلوب اولى لان استفهامها بعد قوله ارجعيه دليل
على كون صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب او كونها مشتركا بينهما لفظا لانه
دليل على احد الامرين ولا يمكن ان يقال ان غاية ما يستفاد منه كون امره ص للوجوب لا كل امر لما قررناه سابقا
من انه اذا ثبت ان امره للوجوب ثبت ان كل امر له واما في الرابع فبضعف السند فان طريقه الى محمد ابن
مسلم وزرارة غير معلوم كما قيل فلا يمكن الاعتماد عليه في الفروع فضلا عن الاصول ولا يبقى ان
غاية ما يستفاد منه كون امره تعالى للوجوب لا كل امر لما قررناه سابقا من انه اذا ثبت ان امره تعالى للوجوب

ثبت

ثبت ان كل امر له واما في الخامس فبضعف سنده لاشتماله على سهل بن زياد وهو مختلف فيه بين
اهل الرجال وعلى يونس بن ظبيان وقد ضعفه النجاشي على ما قيل ايضا وعلى هذا فلا يمكن الاحتجاج
على حجيتها فتامل واما في السادس والسابع فبان غاية ما يستفاد منهما ان امر الله للوجوب لا كل امر كما هو المط
ويمكن الجواب بما مر مرارا من انه اذا ثبت انه امره للوجوب ثبت ان كل امر له ايضا نعم يمكن المناقشة فيهما
بغير هاتين الاثبات والايضاح بان غاية ما يستفاد منهما كون افعل الذي صدر من العالي للوجوب لا
كل افعل مط فمن صدر يفيده الا ان يقال محل النزاع انما هو في الاول لا الثاني او يقال اذا ثبت ان الاول
للوجوب ثبت ان الثاني ايضا له لان الاصل عدم الاشتراك مع ان هذا النوع من الوضع وهو وضع
لفظ مخصوص اذا صدر من شخص لمعنى واذا صدر من اخر لاخر غير معهود في اللغة والعرف والشرع
فالمظنون صدقه وارتكاب التكليف في دفعه بالقول بانه يجوز ان يكون افعل وضع لمطلق الطلب
لغة ولكن صدوره من العالي مرتبة الوجوب فان طلبه ظ في الوجوب بخلاف طلب غيره حتى يلزم
المحذور المتقدم فيه ما فيه لانه اذا كان مدلوله مطلق الطلب لغة ولكن بصدوره من العالي مرتبة الى
الوجوب من حيث هو صالح العرف عنه الى الوجوب واذا لو قال لعبده اطلب منك الماء واما قرينة
على ارادة اللزوم تستفاد منه عرفا ذلك فكيف دعوى كون الصدور لغة قرينة الوجوب الرابع
الاجماع على ما ادعاه جماعة منهم السيد المرتضى وابن زهرة والشيخ الطوسي والشيخ البهائي و
المحقق الجاري والحاجبي والعضدي والتفتازاني على ان الامر في الشرع للوجوب قال الاول
بعد ما اختار من كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب في اللغة ونحن وان ذهبنا الى
ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي ا
المستقر قد اوجب ان يحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن الرسول على الوجوب
دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء وتعلق الاحكام الشرعية به في النهي يقتضي
فساد المنهي عنه وعدم اجزائه وكذا القول في اللفظ الذي يذهب الفقهاء الى انه موضوع للاستغراق
والاستيعاب في اللغة ونحن نذهب الى الاشتراك فنذهب الى ان العرف فرق حمل هذه الالفاظ
اذا وردت عن الله تعالى وعن رسوله مع الاطلاق والتجريد على الاستغراق وانما يرجع في التخصيص الى
الادلة والذي يدل على هذه الجملة التي ذكرناه وهو ظ لا يدخل فيه شبهة من حمل الصحابة كلام الرسول
القرآن والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه

امر من الله سبحانه او من رسوله ص لم يقل احد هذا امر والامر يقتضي الندب او التوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالنظر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن قانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في الاحكام هذه الالفاظ في موضع اللغة ولم يحملوا الالفاظ على ما يقتضاه ولم يتقوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة وقال الثاني على ما حكاه عنه بعد التصريح بان الامر في الشريعة للوجوب والدليل على ذلك اجماع الامامية وقال الثالث ويدل على صحة ما ذهبنا اليه رجوع المسلمين في عهد النبي الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم الى اوامر الله واوامر رسوله ص فلولا انها يقتضيان الايجاب لم يجز ذلك وكان للمخالف ان يقول واي شيء في ذلك بما يقتضي الايجاب والامر لا يقتضي الايجاب دفي علمنا بذلك على اجماعهم دليل على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة او لكنهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان يوردها ولم يرى الجميعين باوامر الله ثم واوامر الرسول ص ذكروها على حال وقال الرابع صيغة افعل وما بمعناه حقيقة في الايجاب لا في الندب الشيوع احتجاج اهل السلف بمطلقها من غير نكير وقال الخامس والسادس في حاشية تستند على المعالم المتبادر عرفا هو الوجوب لما مر من ادلة ومنها الاخبار دلالة عليه واستقراء تلك الاخبار واتفاق القدماء والمتاخرين في الاعصار والامصار الا من شذ ممن ظهر نسبه وقال السابع لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شايعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار وقال الثامن لنا انه للوجوب ثبت ان الائمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الامر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر لم ينكر عليهم احد كالعمل بالاخبار سواء وقال التاسع في شرح التلويح لم تزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات اكثر مدلولات الالفاظ وقال بعض الاصوليين وانطلق انه الامام الرازي تمسك الصحابة بالامر على الوجوب ولم يظهر احد انكاره فكان اجماعا اما المقدمة الاولى فانهم تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس بما روى عبد الرحمن انه قال ع سنوا بهم سنة

بطلقها

١٨٩

اهل الكتاب وايجاب غسل الاناء من ولوغ الكلب بالامر به وايجاب اعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله ع فليصلها اذا ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل وجه الاستدلال بها انه اذا ثبت ان امر الشارع للوجوب ثبت ان الامر في اللغة كذلك والا لزم النقل وهو خلاف الاصل ويمكن المناقشة في ذلك بمنع ان الصحابة وكذا العلماء فهموا منه الوجوب من غير قرينة بل يحتمل ان يكون فهمهم ذلك منه لاجل قرينة دالة على ان المراد منها الوجوب لا بمقتضى الاصل عدم القرينة لانا نقول انهم فهموا من بعض الاوامر ايضا الندب والاباحة وغيرهما منها قوله تعالى فانكحوا وكاتبوا واستشهدوا واشهدوا اذا تبايعتم واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا وغيرها من الايات فالقول بانهم فهموا الندب والاباحة وغيرهما في هذه من دليل منفصل ليس اولى من القول بالعكس الخامس الدليل العقلي وهو وجوه الاول ان الوجوب معنى يشتد اليه الحاجة فوجب ان يوضع له لفظ ويمكن التعبير به عنه لوجود القدرة والداعي وانتفاء المانع وكلما كان كذلك يتحقق الوضع البتة ولما لم يوجد لفظ يدل على الوجوب وجب القول بان افعل وضع له الثاني ان حمل الامر على الوجوب يحصل منه القطع بعدم المخالفة وحمله على الندب او غيره لا يحصل منه القطع بها بل يحتمل المخالفة وعدمها فوجب الاتيان بمقتضاه لا احتمال الضرر في الترك ودفع الضرر واجب عقلا الا ترى انه لو وجد السالك طريقين الى بلدة يحتمل السلوك من احدهما اليها خوف التلف والضرر ولا يحتمل ذلك في الاخر بل يعلم او يظن السلامة ان سلك به فالعقل يحكم بوجوب المشي بما يظن عدم وصول الضرر فيه ومما نحن فيه كذلك ايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الامر يفيد الوجوب فحمله على الوجوب والاتيان به يحصل منه الامتثال واما ان يكون للندب فلا شك انه يثاب على فعله واما ان حمله على الندب وجوز تركه الاتيان بمقتضاه فح وان لم يترتب الضرر على تركه بتقدير كونه في الواقع للندب الا انه يحتمل احتمالا الضرر بتقدير كونه للوجوب واقعا واذا كان كذلك فيجب عند العقل وجوب الاتيان به دفعا للضرر الثالث ان الامر يقتضي الطلب والوجوب كمال الطلب دون الندب فالحمل على الطلب الكامل اولى من الحمل على غيره لان الاصل في الاشياء الكمال سيما في كلام الحكيم فانه يجب حمل كلامه على الشيء الاكمل لانه يقصده دون غيره ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبانه لا نم ان كل معنى يشتد اليه الحاجة يجب وضع لفظ بازائه الا ترى ان انواع الروايح معاني يشتد

الصلوة

الحاجة الى التعبير عنها وما وضع لها لفظ مخصوص وذلك لان الغرض من وضع الالفاظ هو امكان التعبير بها عن المعاني المقصودة وذلك يمكن بطريق استعمال الفاظ وضعت لمعان اخر فيها مجازا النوع مناسبة نعم ان لم يوجد لتلك المعاني المقصودة مناسبة لمعاني الفاظ اخر وجب ان يوضع لها لفظ للتعبير للكناية والاشارة وعدم امكانهما كل منع سلمنا ذلك لكن نمنع عدم وضع لفظ بازاء معنى الوجوب بل وضع له اللفظ في اللغة وهو لزم او وجب عليك والزمت وغيرهما سلمنا ذلك لكن هذا معارض بمثله لان الندب والاباحة ايضا وغيرهما معان يشتد الحاجة اليها ولا يوجد لفظ يدل على تلك المعاني ايضا سوى افعل فوجب ان يكون موضوعا لها فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب لنا واما في الثاني فبوجهين الاول ان غاية ما يستفاد ويدل عليه هذا الدليل ان الاتيان به واجب لا انه موضوع في اللغة كما هو المطلوب الثاني انا نمنع ان مع الحمل على الوجوب مامن من الضرر لان اعتقاد وجوب الاتيان بما لم يثبت شرعا فيه الضرر ايضا لانه تشريع محرم قطعا لا يقال ان هذا المحذور وارد على تقدير الحمل على الندب ايضا فان اعتقاد ما ليس بمندوب مندوبا خطا قطعا ومحرم لانا نقول اكثر من العلماء جواز التسامح في ادلة السنن بمعنى انه يجوز الاتيان مع احتمال الندبية بنية الندب وايضا مبنى هذا الدليل على وجوب الاحتياط عقلا ونحن نمنع ذلك بل نقول بعدم وجوبه للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة على ما هو مقرر في محله واما في الثالث فبان نقول ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الاعتباري وهو غير جائز لان اللغات توقيفية كالاحكام بل الاهتمام في امر اللغات اكثر عند جمع كثير من العلماء فمنهم من جواز العمل بالظن فيها مع تجويزهم في الاحكام العمل بالظن فلا يجوز في الاحكام التعدي عن المدارك المحاصة فكذا في اللغات السادس ما استدل به الامام في المحصول وهو ان صيغة افعل لا يخ اما ان يكون حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او يكون حقيقة فيهما او بالطراطر دابالاشتراك لفظا او لا يكون حقيقة في واحد منهما والثاني بط لانه يلزم ان يكون الواجب مامورا به حقيقة ولا مجازا اما الاول فظ واما الثاني فلعدم العلاقة بينهما ح لان الطلب المانع من النقيض ليس بلازم لمطلق الطلب بل الثاني اعم وهو لا يستلزم الاخص والثالث بكلا قسميه بط ايضا اما الاول فلعدم امكان استعماله في الوجوب مجازا لما مر من عدم العلاقة بين الطلب المطلق والطلب المانع من النقيض واما الثاني فلكونه خلاف الاصل واما في الرابع فيلزم منه خلاف الاجماع فتعين الاول ويمكن

المناقشة

المناقشة فيه من وجوه الاول انا نقول لو كان حقيقة في حصص من الوجوب وحده لا يمكن ان يكون للندب لا حقيقة ولا مجازا اما الاول فظ واما الثاني فلان الطلب المأذون في تركه لازم لطلب المانع من النقيض لا يمكن ان يجتمع معه الثاني انا نمنع لو كان حقيقة في الندب لا يمكن استعماله في الوجوب لوجهين الاول ان العلاقة لا تنحصر فيما ذكره من علاقة اللازمية والملزومية حتى يلزم من عدمها عدم جواز الاستعمال مجازا بل العلايق كثيرة منها علاقة المشابهة وهي هنا موجودة لان الوجوب مشارك للندب في اصل الطلب فيجوز استعمال اللفظ الموضوع له في الوجوب لعلاقة المشابهة والمشاركة الثاني يمكن استعمال اللفظة الموضوعة في الوجوب استعمالها في الطلب لعلاقة اللازمية والملزومية وارادة خصوصية المنع من الترك من الخارج الثالث لو كانت حقيقة في الطلب لا يمكن استعمالها في الوجوب حقيقة بان يستعمل في الطلب المطلق وارادة خصوصية المنع من الترك من الخارج وح فلا يحتاج الى العلاقة حتى يلزم بانتفائها عدم جواز الاستعمال مجازا انه وان سلمنا عدم امكان الاستعمال حقيقة فنمنع عدم امكان الاستعمال لو قلنا بانه موضوع للطلب في الوجوب مجازا لما عرفت من ان العلاقة لا ينحصر في علاقة اللازمية والملزومية لان انواع العلايق كثيرة ومنها علاقة المشابهة وهي موجودة هنا على ما قررناه سابقا الرابع انا نمنع ان القول بعدم الوضع لواحد منهما خلاف الاجماع فان منهم من قال بانها موضوعة للاباحة بقول بذلك السابع ان المامور وقيد الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاول فلان المامور به ان كان خاليا من المصلحة ايضا فلا يجوز الامر به لانه ح يكون مجرد مفسدة ولا شك ان الامر بما فيه المفسدة قبيح وان كان مشتملا على مصلحة مرجوحة فيعارض ح مساويها من المفسدة ويبقى الزائد منها سليما من المعارض فيكون ح مفسدة خالية من المصلحة ايضا فلا يجوز الامر به وان كان ما فيه من المفسدة مساويا لما فيه من المصلحة الخالصة على العباد قبيحة على الحكيم لانه قبيح عرفا فكذا يكون قبيحا شرعا لقوله ع ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رواه قبيحا فهو عند الله قبيح ويمكن المناقشة فيه من وجوه الاول ان هذا اثبات المنع اللغوي بالدليل الاعتباري وقد مر سابقا انه غير جايز الثاني لا نم انه لو كان فيه من المصلحة مساوية لما فيه من المفسدة يمنع الامر به لان ذلك مبني على ان

صيغة افعل دالة على الطلب واما القول بانها تفيد الاباحة دون غيرها فح لا يمنع تعلق الامر
به بل يكون تعلق الامر به وح يفيد الاذن في الفعل كما في ساير المباحات الثالث انه كما يلزم من
عدم الالزام به تفويت المصلحة كذا يلزم من الالزام به الضرر على العباد لانهم ح يستحقون
العقاب على تركه بخلاف ما لو كان مندوبا والضرر على العباد ايضا فيه مفسدة لا يجوز على الحكيم ارتكابها
لانه ظلم ح الرابع يمنع ان تفويت مطلق المصلحة قبيحة في العرف الا ترى انه لا يقبح ان يقول المولى
لعبده والاولى والاصلح لك ان تفعل كذا وان تركته فلا اعاقبك عليه الخامس ان هذا الدليل لو تم
لزم انتفاء المندوب في الشريعة مع انه موجود فيها قطعا احتج القائلون بكونها للندب
بوجوه الاول ان اهل اللغة اجمعوا على انه لا فرق بين السؤال والامر الا في الرتبة
فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال لا يدل الا على الندب وكذا لا يلزم
على محا القدر فلو كان صيغة الامر تفيد الالزام ثبت الفرق بينهما فيما سوى الرتبة ايض
وهو خلاف اجماع اهل اللغة الثاني قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه
الاستدلال انه ع رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا لان قوله ما استطعتم بمعنى ما شئتم
فلو كان صيغة الامر تفيد الوجوب فلا اختيار لنا في الترك بل يجب علينا الاتيان بالما
بالمامور به وهو خلاف ما يستفاد من الرواية الثالث ان دلالة صيغة الامر على
الطلب متيقنة والاصل عدم انضمام المنع من الترك اليه ويمكن المناقشة في الجميع اما الاول
فمن وجوه الاول ان النقل المذكور عنهم غير ثابت منهم والشاهد على ذلك انه متضمن اعتبار
الرتبة في الامر مع ان الاكثر على انها ليست بشرط بل المعتبر الاستعلاء فلو كان هذا
النقل منهم صحيحا لما عدلوا عن مقتضاه لا تفاقهم على ان اهل اللغة حجة فتم الثاني انا نمنع ان
السؤال لا يفيد الايجاب والالزام بل نقول انه يفيده اذ ليس معنى الايجاب الا الطلب على الوجه اللزوم
الذي يلزمه ان لا يرضى طالبه بتركه ولا شك ان صيغة افعل من اي متكلم صدر يتبادر
منه هذا المعنى سواء كان عاليا او غيره وهو من علامة الحقيقة واستحقاق الذم والعقاب
على الترك كما يترتب على الترك مقتضى الامر في بعض الاوقات كذا يترتب كما يترتب على ترك
مقتضى السؤال ايض في بعض الاوقات كما اذا سأل العطشان الماء من احد ولم يعطه وكما
يترتب على مخالفة الامر كما اذا طلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه او كان فيه معصية او ب
نعم فانه لا يترتب على مخالفته الذم ايض وان سلمنا عدم ترتب الذم على مقتضى السؤال وترتبه

على مقتضى

على مقتضى الامر نقول ان استحقاق الذم والعقاب ليس من مقتضيات الصيغة وملاوله
لغة حتى يبقى لو قلنا باتحادهما ذلك لزم الفرق وهو خلاف ما عليه اهل اللغة بل انما هو من
لوازم بعض افرادها عقلا وهو ما صدر من العالي الى الداني فانا نرى ان العقلاء يذمون
على مخالفة امر العالي الى الداني في والنظر ان مرادهم بعدم الفرق بينهما عدم الفرق من
حيث الوضع لا مطلق فلا يرد ان على هذا التقدير يلزم الفرق ايض وهو خلاف ما عليه اهل
قال سلطان العلماء

الثالث قول اهل اللغة لا فرق بينهما وان كان ظاهرا في ذلك لكن ينبغي تخصيصه بما علا
على الوجوب اي لا فرق بينهما الا في الرتبة والوجوب بدليل ما قدمناه من الادلة الدالة
على كونها حقيقة في الوجوب في العرف فانه لو لم نقل بذلك لزم النقل ولا شك انه اذا دار
الامر بين التخصيص والنقل فالاول اولى على ما قرر الرابع ان السؤال كما لا يدل على
الايجاب كما قيل كذا لا يدل على الندب ايض بل ان لم نقل بدلالته على الايجاب فلا يدل الا على
الطلب وخصوصية الاذن من الترك من اللوازم العقلية والامر فيه كما لا يخفى فعلى تقدير ثبوت
النقل المذكور يلزم كونها حقيقة في الطلب لا في خصوصية الندب واما الثاني فمن وجوه ايض
عدم صحة الخبر فلا يمكن الاستدلال به لان الخبر الضعيف ليس بحجة في الفروع فضلا عن الاصول
الثاني بالمنع من انه رده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا والرد الى الاستطاعة كما يحتمل ان يكون لاجل
كون المامور به مندوبا كذا يحتمل ان يكون لاجل كونه واجبا بل قيل بدلالته على الثاني الثالث ان غاية
ما يستفاد من هذا الدليل سلمنا دلالته على ان النبي ص قصد من اوامره الندب لا في اللغة لذلك كما هو
المطلوب الخامس انه لو كان المراد من قوله استطعتم ما شئتم لا يستفاد منها كونها موضوعة للندب لان ا
المباح ايض مردود الى مشيتنا السادس انه لو كان الامر للندب لكان قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما
استطعتم تاكيدا لان المستحب يجوز تركه متى شئنا ويجوز الاتيان به هكذا قيل ويمكن المناقشة في

الاول ٣

في الاول بان سنده وان كان ضعيفا الا ان ضعفه منجبر بعمل الاصحاب بمضمونه لاني
استدلالهم به واعتباره فذلك دليل على ثبوت صحته عندهم فح يجب العمل به لاستفادة
الظن منه ولا شك ان كل ظن حجة وفي الثالث بانه ان قلنا انه في اللغة للوجوب وان
اوامره للندب يلزم اما كثرة التجوز او النقل ولا شك ان كليهما خلاف الاصل وفي
الرابع انه الحق عدم الفرق بينهما فاذا ثبت كون الامر للوجوب ثبت كون صيغة افعل
له ايض وفي الخامس انه الحق ان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة بخصوصه بل ادعي
الاجماع على ذلك ايض وفي السادس يمنع انه لو كانت للندب يلزم التاكيد لانه لا شك
انه لا يلزم من كون المركب مستحبا وجواز الاتيان به كون الاجزاء كذلك لانه ربما يكون حكم ا
المركب غير حكم الاجزاء كما لا يلزم من وجوب الاتيان بالشيء المركب وجوب الاجزاء عند
تعسره وتعذره فح ورد قوله ص باستحباب الاتيان بالاجزاء عند عدم الاتيان بالمركب لا
يكون تاكيدا لعدم استفاده كذا قيل واما الثالث فمن وجوه الاول ان هذا اثبات
اللغة بدليل الاعتباري وقد عرفت سابقا عدم جواز التمسك به فح انظم من العلماء جواز
التمسك بالاصل بعد الفحص عن تشخيص معنى اللفظ وورود الخطاب به في المقام بعد
ورود الخطاب من الشارع بالامر بشيء ان القدر المستفاد منه رجحان الفعل واما المنع من
الترك فنشك فيه فالاصل عدمه وربما يظهر من ابي زهرة عدم جواز التمسك بالاصل في هذا
المقام ايض قال ره في الغنية على ما نقل وتعلق من ذهب الى ان مطلق الامر يقتضي الندب
بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريده الحكيم من حيث كان اقل فائدة وما لا بد منه من
ما فيه والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك بعد لانا نقول لهم من اين علم انه لم يكره ترك
المامور به حتى قطعتم على الندب الذي هو اقل فائدة فان قالوا من حيث انه لو كره الترك لبين
ذلك قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من يقول اعلم كراهة الترك من حيث انه لو لم يكن كارها لبين
ذلك فان قالوا الفرق بين الامرين ان الاصل في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى
بيان ذلك وليس كذلك اذ تغير حاله وصار مكروها بل يجب والحال هذه بيانه لان البيان لا
يتاخر عن حال الخطاب قيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة وتغير حالها عما كانت عليه في العقل لا بد

من تغير

من تغير تركها وخروجها من الاصل العقلي فان الامر بالصلوة مثلا امر بفعل كان في العقل لولا
ورود الامر به كان محظورا من حيث كان ادخال مشقة على النفس من غير فائدة ولا بد من تغير تركها
الذي كان في العقل واجبا وتغيره ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا والى ان يكون
لا مرادا او مكروها فيكون الفعل ندبا والى ان يكون مرادا فيكون المخاطب مخيرا بينه وبين الفعل على
ان البيان يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب على ما يستدل عليه فيما بعد بعون الله تع والحكيم لو قال
المخاطب افعل كذا معولا شهرا لما وجب ان يبين له حكم الترك في وقت الخطاب وهم لا يفرقون في محل الامر
على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي فبطل ما قالوه انتهى فتدبر وفيه نظر لا يخفى المتامل
الثاني المنع من دلالته على الطلب وانه متيقن والاصل عدم الطلب الثالث كما ان الاصل عدم انضمام ا
لمنع من الترك الى الطلب فكذا الاصل عدم انضمام الاذن في الترك اليه وعدم الاذن فيكون ح مشتركة
في الطلب والجواب عنه يظهر في سبق احتج من قال بكونها اي صيغة افعل اي صيغة افعل مشتركة بين
الوجوب والندب لغة لوجهين الاول ما اشار اليه السيد في الذريعة حيث قال بعد ما اضاف ارادة ا
لمامور به وارادة الحكيم له يقتضي ما ذكرناه من الصيغة الزائدة على حسنه وهذه الصيغة الزائدة على الحسن
قد ثبت في الندب والواجب فلا بد من دلالة زائدة تدل على حكم الترك فتبنى على ذلك الوجوب وا
الندب الثاني ما اشار اليه ره فيها ايض بقوله ويدل على صحة ما اخترناه ايض من المذهب انه لا شبهة
في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في التعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال
صيغة يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وما استعمل اللفظة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ويمكن المناقشة في الوجهين اما الاول فبوجهين الاول ان غاية
ما يستفاد من هذا الدليل هو التوقف في الموضوع له لا انها مشتركة بين الوجوب والندب كما هو المطلوب ا
الثاني ان غاية ما يستفاد من هذا الدليل ان الامر الصادر من الحكيم يدل على الصفة الزائدة على حسن
الفعل لا نا منعنا ان يكون ما قصده مباحا او محظورا كما اشار اليه الشيخ ره في العدة حيث قال

الارادة لان بعض الاوامر ليس بمريد الشيء وقال انه مفتقر فلا لابد من امر كون مريدا متقدم

واما فى الثانى فمنع ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة كما مر مفصلا بل القول بكونها حقيقة
فى الوجوب اولى لما مر من الادلة على كونها حقيقة فيه بخصوصه فلو قلنا انها حقيقة فى
الندب ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والمجاز خير منه سلمنا ذلك لكن نقول قد
استعملت فى الاباحة ايضا كما فى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا كما قيل كما استعملت
فيهما فيصح القول بكونها حقيقة فيهما ايضا للاصل المذكور فالقول بكونها حقيقة فيهما دو
دونها تحكم فتم واحتج السيد ره على كونها حقيقة فى الشرع للوجوب بالاجماع الذى نقلناه عنه
سابقا من حمل الصحابة كل امر ورد فى القران اه ويمكن المناقشة فيه من وجوه الاول انا نمنع
ان الصحابة يحملون الامر الخالى عن القرائن على الوجوب بل لعل الاوامر التى حملوها عليه مقرونة
بقرينة والمتبع ان المراد ذلك ويشهد على ذلك انا نرى انهم حملوا بعض الاوامر على الندب
والاوامر القران والسنة ايضا من غير نكير فلو كانت حقيقة فى الوجوب لما حملوها
عليها للاتفاق على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة لا يقال لعل تلك الاوامر التى حملوها
عليه كانت مقرونة بقرينة صارفة عن الحمل عليه لانا نقول هذا ليس باولى من القول بان
تلك الاوامر التى حملوها عليه كانت مقرونة بقرينة صارفة عن الحمل على الندب او الاباحة
الثانى ان هذا يستفاد منه خلاف ما ادعاه من كونها فى اللغة مشتركة بين الوجوب والندب
اذ الظاهر ان ذلك لكونها موضوعة لغة لان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى النقل والاصل عدمه
الثالث ان كلامه هنا مناف لما ذكره اولا من استعمال الصيغة فى اللغة والتعارف والقران
والسنة فى الندب وما استعمال اللفظة فى الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها فى الشئ الواحد
فى الدلالة على الحقيقة فتم جدا احتج من قال بكونها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب
والندب لوجوه الاول ان الصيغة استعملت فى الوجوب تارة وفى الندب اخرى فلو قلنا
انها موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما خاصة لزم المجاز فيكون فى حقيقة فى القدر
المشترك بينهما وهو الطلب دفعا للاشتراك والمجاز الثانى ان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق
الطلب دون غيره من خصوص المنع او الترك فضلا عن المنع عنه فلو كان المنع من الترك من
مدلول الصيغة ومقتضياتها لابد ان يخطر بالبال عند الاطلاق اذ ليس المعنى الا ما يتبادر الى ا

الذهن

الذهن بالنسبة الى العالم بالوضع فعدم التبادر دليل العدم الثالث كثرة ورود الامر فى اخبار
الائمة عليهم السلام متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة فى الكلام
لان الاصل عدمها ومنها قولهم ع اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت فلو قلنا بانها
حقيقة فى الوجوب او الندب او لهما واستعمل فيهما لزم اما استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى
او استعماله فى معنييه وهما غير جائزين مع ان الاشتراك خلاف الاصل ايضا الرابع ان النحاة
وكذا اهل الاصول عرفوا الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو على الاختلاف فلو كان
احد قيدا المنع عن الترك او الاذن فيه معتبرا فى مفهومه لما عرفوه لذلك بل اخذوه فى
تعريفه لانهم فى مقام البيان الخامس ان صيغته للطلب متيقن والاصل عدم انضمام واحد من المنع
عن الترك او الاذن فيه فيكون حقيقة السادس ان اهل اللغة صرحوا بانه لا فرق بين
السؤال والامر سوى الرتبة والسؤال انما يدل على مطلق الطلب دون المنع من الترك او الاذن
فيه فلو قلنا بكونها حقيقة فى الوجوب لزم الفرق فيما سوى الرتبة وهو خلاف اجماعهم ويمكن
المناقشة فى الجميع اما فى الاول فمن وجوه الاول ما اشار اليه العضدى من ان هذا اثبات اللغة
بلوازم حيث جعلوا الرجحان لازما للوجوب والندب وقالوا باعتبار ذلك ان اللفظ
موضوع للقدر المشترك بينهما وهو غير جائز وعلل ذلك بان اللازم قد يكون اعم من الملزوم فيجوز
العلم بان ملزومه لا ينفك عن هذه اللازم لا يمكن تعيين مدلوله اذ يجوز ان يكون لفظا مشتركا
بين تلك المفصلات الملزومة الثانى انه لو لم يثبت جواز العمل بهذا الظن فى تشخيص مدلولات
الالفاظ بل الظاهر منهم عدم جواز العمل به لانهم طرق معرفة الوضع كما يستفاد من السكوت
فى معرض البيان فى اشياء مخصوصة ولو كان ذلك الطريق معتبرا عندهم ويجوز اثبات الوضع به والاعتماد
عليه لذكروه فى جملة تلك الطرق وايضا ذكر بعضهم من جملة علامة الوضع اشياء ضعيفة فى الغاية
وعدم ذكر ذلك دليل على ثبوت الاجماع منهم على عدم جواز هذا الظن المستفاد من هذا الدليل الاعتبارى
واشار الى ذلك المحقق الشيرازى فى حاشيته على شرح المختصر حيث قال فى هذا الموضع بعد كلام فان
قلت احتمال ان يكون للقيد باحدهما فقط او مع الاخر خلاف الاصل كما اشار اليه فى الاستدلال
ثم يثبت اللغة بمجرد لازم الماهية لكن يمكن نفيه بهذه المقدمة كما فعله المستدل قلت انهم لم يعتبروا مثل


للفرد الذى ليس بعض ... [illegible]

مثل ذلك الظن الحاصل بتلك المقدمة فى مدلولات الالفاظ بل اوجبوا فيها ان يكون ن
ثبوته بالنقل تواترا واحادا او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول على ما مر و
ذلك لان هذا الظن ضعيف لا يعتبر فيما كان تحصيل الظن القوى فيه ممكنا سابقا او لاحقا
كما فى مدلولات الالفاظ فتدبر انتهى وظاهر قوله لم يعتبروا مثل ذلك الظن دعوى
الاجماع عليه فكيف يمكن اثبات الوضع بمثل هذا الظن الضعيف مع اشتراط كثير منهم العلم
فى المسائل الاصولية الثانى ان الطلب على وجه اللزوم او الندب الاحتياج اليه اكثر من
مطلق الطلب بل لا يكون مقصودا ينصرف ارادة مطلق الطلب فى الواقع الا على سبيل ا
الغفلة كما اشار اليه صاحب المعالم فى الحاشية حيث قال ان الطالب للشئ اذا لم يكن
غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثانى الوجوب
وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عن الغفلة عن الترك انتهى ولا شك ان اكثر المعانى
المشتدة الى التعبير عنه وضع له لفظ خاص يدل عليه بلا تجشم قرينة فى الواقع حالية او مقالية
واكثر المعانى التى لا يشتد الحاجة الى التعبير عنها ما وضع له لفظ خاص يدل عليه كما يستفاد ذلك
من الاستقراء فالمظنون بل عدم الوضع لمطلق الطلب الحاقا للمشكوك فيه بالاعم الاغلب
وهذا الظن لا يقصر عن الظن المستفاد مما ذكره المستدل من الاصل مع انه فى المقام مؤيد
بالشهرة العظيمة فالعمل به اولى لا يقال ان الوجوب والندب وضع لهما لفظ خاص وهو او
اوجبت وندبت هذا فلا يلزم وضع اللفظ لهما لانا نقول مطلق الطلب ايضا وضع له
لفظ الطلب ايضا فلا يحتاج الى وضع لفظ اخر وايضا انا ان قلنا الوضع اللفظ للمعنى الكلى الذى
لا يحتاج الى التعبير عنه فى الغالب فلابد من ارتكاب تجشم قرينة عند ارادة كل واحد من افراده
الذى يكثر الاحتياج اليه فى الغالب فلابد وهذا مناف للغرض الاصلى من وضع الالفاظ وهو
تادية المراد على وجه الاختصار من دون ارتكاب تجشم قرينة حالية او مقالية اما لو قلنا بالوضع للواحد
منهما فلا احتياج الى ارتكاب القرينة عند استعماله فى كل واحد منهما ولا شك ان ما يكون اوفق
كان فالمظنون وضع الصيغة للواحد منهما دون القدر المشترك والعمل به واجب سلمنا عدم كونه
اقوى فلا اقل من التساوى فالواجب التوقف الرابع ان المجاز لازم على تقدير الوضع للقدر
المشترك ايضا كما اشار اليه صاحب المعالم والاسنوى قال الاول فى هذا المقام بعد قوله ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل اه عليه على ان المجاز بتقديره وضعه للقدر

كان

المشترك

المشترك ايضا لان استعماله فى كل واحد من المعنيين بخصوصه مجازا حيث لم يوضع له لفظ بفصل او
الخصوصية فيكون استعماله فيهما استعمالا فى غير الموضوع له فالمجاز لازم فى غير صورة
الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير
الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه فى الاول مختص باحد المعنيين وفى الثانى
حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله فى القدر المشترك على الاول مجاز فيكون
مقابلا لاستعماله فى المعنى الاخر على الثانى فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال فى القدر
المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال فى كل من المعنيين و
انتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول اقل كان الترجيح لو لم يقم على الدليل احق انتهى
قال الثانى بعد ما احتج به القائل بكونها موضوعة للقدر المشترك بين المرة والتكرار ومن هذا
الدليل وهذا الدليل قد استعمله الامام واتباعه فى مواضع كثيرة وفيه نظر لانه ان كان موضوعا لمطلق
الطلب ثم استعمل فى طلب خاص فقد استعمل فى غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص ولكنه مشتمل
على موضوع له فيجوز على سبيل المجاز وايضا فان الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية كما تقدم فاذا
استعمل فيما تشخص من الخارج فيكون مجازا لانه غير الموضوع له فاستعمال الامر فى المقيد بالمرة و
التكرار مجاز لما قلناه فنفر من مجاز واحد ووقع فى مجازين انتهى وهكذا حكى عن السيد عميد
الدين فى شرح تهذيبه ايضا الخامس انه المجاز وان كان خلاف الاصل لكن قد يصار اليه اذا دل الدليل
عليه وقد بينا بالادلة المتقدمة انها حقيقة فى خصوص الوجوب واما فى الثانى فنمنع ان المتبادر
عند الاطلاق هو الطلب البسيط الخاص اى الطلب على وجه اللزوم المستقل عند العقل الى طلب مع
المنع من الترك فالمنع من الترك ليس جزءا لما وضع له اللفظ ومن مفهومه بان وضع الواضع هذه
الصيغة للطلب والمنع من الترك حتى يلزم تبادره من اللفظ الخاص واجزاء العقلية لهذا الخاص واجزاء
العقلية لا يخطر بالبال عند الاطلاق الا ترى انه اذا اطلق لفظ الفرس لا يتبادر منه سوى الصورة
الخارجة دون التحيز والتحرك وقبول الابعاد والنامية وغيرها مما اليس جزءا للمفهوم وبالجملة ا
المتبادر هو الطلب على وجه اللزوم دون مطلق الطلب كما هو المدعى واما فى الثالث فنمنع عدم جواز
استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى او فى المعنيين سلمنا ذلك لكن نقول غاية ما ثبت من هذا الدليل
الاستعمال فيه وهو اعم مطلقا من الحقيقة والمجاز بل الظاهر انه مجاز بدليل ما مر من الادلة الدالة على كونها حقيقة

في الوجوب سلمنا ذلك لكن نمنع الاستعمال ومتعلق الامر في هذه الاخبار بعضها واجب وبعضها مندوب بل نقول ان كل موضع او رد فيه ما يشعر بمنع ذلك ففي الكلام اضمار مثلا نقول اغتسل للجنابة والزيارة في تقدير اغتسل للزيارة واغتسل للجمعة وهكذا الخ حينئذ واما في الرابع فنمنع ان الاصوليين جميعا عرفوا الامر بذلك بل عرفها صاحب المحصول والتحصيل كغيره على ما قيل بانه اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض وقول البعض ليس بحجة واجماع النحاة وان سلم مع مخالفة اهل الاصول ليس بحجة الخ وان سلمنا انهم عرفوه بذلك فنقول الظ ان مرادهم من الطلب الطلب على وجه الاستعلاء في ذلك وكيف يمكن انكار ان مرادهم ذلك مع ذهاب الاكثر الى ان الامر حقيقة في الوجوب وان سلمنا ذلك فنقول غاية ما يستفاد من هذا الدليل ان مدلول الامر مطلق الطلب لا مدلول افعل فانها صيغة افعل فهما مسئلتان متغايرتان عند كثير من الاصوليين ويشهد على ذلك ان الحاجبي صرح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ويسند الى المشهور ولم يجد الخلاف في ذلك الا عن الكرخي والرازي ثم اختار في بحث الاوامر ان صيغته للوجوب ونسبته الى المشهور ولكن لا يبقى لعل مراد الحاجبي كون المندوب مامورا به مجازا على المشهور لا حقيقة لانا نقول ان كلامه صريح في ان المراد كونه مامورا به حقيقة والظ لا خلاف في كونه مامورا به مجازا كما حكي عن الامدي والظ من الامدي كما يظهر من عبارته المنقولة منه ذلك الخ ثم واما في الخامس فنمنع جواز التمسك بهذا الدليل في اثبات المعاني اللغوية لان الاوضاع توقيفية كالعبادات فكما لا يجوز اثبات موضوعات العبادات بمثل هذا الاصل فكذا لا يجوز اثبات معاني الالفاظ به سلمنا ذلك لكن نقول ان الاصل معارض بمثله لانه كما ان الاصل عدم اعتبار الواضع القيد في الموضوع فكذا نقول الاصل عدم وضعه للمجرد عنه ايضا وقد مر الكلام على هذا المرام في بحث جواز استعمال اللفظ في المعنيين بما لا مزيد عليه فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع اليه واما في السادس فبما مر سابقا في جواب من احتج بهذا الدليل على كون الصيغة حقيقة في الندب ولكن يمكن المناقشة في بعض المناقشات في الاجوبة الاول اما في الاول والثاني فبان الظ من الاصوليين جواز التمسك بهذا الدليل والظن المستفاد منه كما يشهد على ذلك استدلالهم بهذا الدليل في مواضع عديدة بل الظ عدم الخلاف في ذلك [illegible] الحاجبي والعضدي والمحقق الشيرازي فان الظ من صاحب المعالم وغيره ممن صرح بخلافه انه لولا لزوم المجاز على تقدير جميع الوضع للقدر المشترك كما هو لازم على تقدير الوضع لكل واحد منها لكان القول بالوضع له اي للقدر المشترك كما هو اللازم متعينا بهذا الدليل ولا شك انه

غير لازم

[illegible]

لازم على تقدير الوضع لذلك كما ذكره المستدل لانه يقول ان صيغة افعل مهما استعملت في مطلق الطلب من دون خصوصية المنع من الترك وعدمه وان كان في الواقع يكون واحد منهما مرادا لانه انما استعمل اللفظ في واحد منهما بل استعمل في القدر المشترك بينهما وهو الطلب واريد الخصوصية من القرينة الخارجية ولا شك ان الاستعمال ح يكون بطريق الحقيقة نعم لو اريد من اللفظ الطلب مع الخصوصية لزم المجاز كما ذكره صاحب المعالم وغيره ولكن غرض المستدل انه استعمل في الطلب من دون الخصوصية وان كانت مرادة في الواقع ايضا لا يلزم من كون الشيء مرادا في الواقع ان يكون اللفظ مستعملا فيه لجواز استعماله في بعض المراد ويراد بعضه الاخر من قرينة اخرى كما يقول به هذا المستدل وعلى هذا فلا يلزم المجاز اصلا ولعل توهم صاحب المعالم نشأ من ان الطلب مع الخصوصية مراد منها في الواقع فيلزم ان يكون اللفظ مستعملا فيهما وقد عرفت انه غير لازم واما ذكره الاسنوي ثانيا في بيان وجه المجاز من ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص في الخارج فيكون مجازا ففيه نظر لانه ان اراد انها موضوعة للمعاني الذهنية من حيث كونها في الذهن و تقييد كونها فيه فهو مم بل الظ انه لا قائل به بل الظ انها موضوعة للمعاني النفس الامرية من حيث هي من دون نظر الى كونها في الخارج او الذهن كما قرر في محله وان اراد انها موضوعة للمعاني الكلية التي لا توجد الا في الذهن بناء على ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج فهو مم ولكن ذلك لا يستلزم التجوز لامكان ان يستعمل في ذلك المعنى الكلي ايض وان لم يكن له وجود في الخارج ويريد خصوصية من القرينة الخارجية وعلى هذا فلا يلزم المجاز اصلا وبالجملة لا ريب في امكان استعمال الكلي في الفرد على طريق الحقيقة بارادة الخصوصية من الخارج فالقول بان المجاز لازم على تقدير الوضع للقدر المشترك ايض ولا ريب ايض في اعتماد اكثر الاصوليين على هذا الدليل في اثبات الوضع وان لم يذكروه في مبحث بيان امارات الحقيقة والمجاز فيجوز ح اثبات الوضع به والاستفادة الظن منه بالوضع للقدر المشترك وهو حجة الا اذا عارضه ظن اقوى كما في المقام وح فلا يجوز العمل بمقتضاه والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز فما ذكره المحقق الشيرازي من انهم لم يعتبروا امثال مثل الظن الحاصل بتلك المقدمة في مدلولات الالفاظ بل اوجبوا ان يكون مبنيا بالنقل تواترا او احادا او بالاستقراء الاتم عن نظر وقد سبق منا في هذا المقام تفصيل في بحث [illegible]

الغالطة فليراجع اليه واما في الثالث فيظهر مما ذكرناه من المناقشة في الوجه الاول بادنى تامل واحتج من قال بالتوقف بعدم دليل يدل على الوضع وذلك لان العقل لا مدخل له في معرفة الاوضاع لانها توقيفية والنقل المتواتر الذي يفيد القطع لم يوجد في المقام والا لكانت المسئلة بديهية لا توجد فيها الخلاف والظ انه ليس مسئلة من مسائل الاصوليين وقع فيها هذا النوع من الاختلاف والاحاد لا يستفاد منه سوى الظن وهو ليس بحجة في المسائل الاصولية لانها علمية كاصول الدين لا عملية والشارع انما جوز العمل بالظن في الثاني دون الاول كما حكاه الابياري شارح البرهان عن العلماء [illegible] على ما حكاه الاسنوي [illegible] بالقواعد واذا لم يوجد الدليل فالاصح هو التوقف ويمكن المناقشة بمنع انه لو كانت متواترة لكانت بديهية لا توجد فيها الخلاف اذ ربما يثبت التواتر عند طائفة دون اخرى فلذا وقع الاختلاف فيه ثم ومنع انحصار الدليل في العقل والنقل المتواتر بل اخبار الاحاد كالامارات التي يستفاد منها الظن حجة قطعا ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع انه لو اشترط القطع في مدلولات الالفاظ لزم اما التكليف بما لا يطاق او الخروج من الدين وكل واحد منهما بط بالبديهة وذلك لان العقل لا مدخل له في معرفة الاحكام الشرعية وكذا الاوضاع لانهما توقيفيان والاجماع الضروري كالتواتر في كل واحد من المدلولات الالفاظ وجل الاحكام مثبت لنا بالكتاب والسنة والاجماع المنقول بخبر الواحد ولا شك ان هذا مما كثير من الالفاظ ومدلولات تلك الالفاظ سوى بعض منها مما لا يجدي نفعا ويثبت لنا من قول اللغوي والامارات التي لا تفيد سوى الظن ثم ولا علم لنا قطعا بهما فلو منعنا بالعمل بهذا الظن ايض وان لم يكن مكلفين بتحصيل بعضها لزم خلاف الاجماع والخروج من الدين بط وان كانا مكلفين بتحصيل العلم بحيث كونهما لا ثابتا والعمل بمقتضاها لزم التكليف بما لا يطاق و لا شك انهما باطلان ثم ولعل مراد من قال بانه لا يجوز العمل بالظن في الاصول انما هو في غير مباحث اللغات من حجية خبر الاحاد واصالة البراءة والاستصحاب والاجماع والقياس فلا يمكن تحصيل العلم بمدلولاتها بلا تامل وان كان كلامه مطلقا فلا بد من الحمل على هذا بلا تامل وقد سبق هنا الكلام في هذا المرام فيما تقدم فليراجع اليه وادلة الاقوال الباقية مع الجواب عنها يظهر مما مر بادنى تدبر ثم اعلم انه قد استدل على ما اختاره في المسئلة الثالثة من كون الامر مجازا في التهديد لانه مشترك [illegible] بينه وبين الطلب كما قال به بعض الاصوليين بوجهين الاول لو كان مشتركا بينهما لتبادرا عند الاطلاق كما في اسم

حيث

من حيث المخطوط او على وجه الارادة الالفاظ المشتركة وحصل التردد والتوقف في المراد واللازم بط لانا نرى انه لا يتبادر منه عند الاطلاق سوى الطلب والملزوم مثله لان بطلان اللازم دليل على بطلانه واذا ثبت كونه حقيقة في الطلب فبضميمة اصالة عدم النقل يتم المطلوب وهو انه كذلك فهو الثاني ان وضعه للطلب متفق عليه فلو كان حقيقة في غيره ايض لزم الاشتراك فلا يكون مجازا فيه لانه خير من الاشتراك ويمكن المناقشة في الوجهين اما في الاول فبمنع انه لو كان مشتركا بينهما لتبادرا معا ووقع التردد في انه ايهما المراد لانه يحتمل ان يكون حقيقة فيهما لغة ولكن صار احدهما متبادرا بواسطة كثرة استعمال اللفظ فيه كلفظ العين فانه حقيقة في الباصرة وغيرها من المعاني مع ان عند الاطلاق متبادر منها الباصرة دون غيرها من المعاني لكثرة الاستعمال فيها ثم واما في الثاني فبمنع انه حقيقة في الطلب حتى يلزم ح ما ذكر من انه لو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك لانه ذهب جماعة الى انه حقيقة في غيره ومجاز فيه ثم ويمكن الاستدلال على كونها حقيقة في الطلب بان استعمال اللفظ فيه اكثر من التهديد وغيره من المعاني والظ من اللفظ المستعمل في معنى كذا كونه حقيقة فيه دون غيره لان المجاز المشهور في غاية الندرة بل ذهب بعض المحققين الى عدم وجوده فالمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب اذا عرفت هذا فالمختار في المقام انها موضوعة للايجاب كما اختاره الشيخ ره وجماعة للتبادر والاجماعات المستفيضة الدالة على حمل الصحابة وتابعيهم وتابع التابعين وقدماء الاصحاب رضوان الله عليهم كل امر ورد في الشرع مجردا عن القرينة الصارفة عن الحمل على الايجاب المفيدة بتعين على الايجاب دون غيره من المعاني ولو كان حقيقة في غيره لما حملوه عند الاطلاق عليه واذا ثبت كونه حقيقة في الوجوب في عرفهم فبضميمة اصالة عدم النقل يثبت المط وهو انه في اللغة موضوع كذلك ايض فان قيل [illegible] القرائن يعرض ارتفاعها واستحقاق الذم بان يجاب [illegible] اقول ان فرض الارتفاع لا يستلزم الارتفاع في الواقع فربما كان الحكم ببقاء الذم واستحقاقه لاجل ترك الامر المقرونة بالقرينة الدالة على الوجوب ولو كانت في الواقع منتفية فلعل الوجدان لم يحكم بذلك الا ثم لو انتفت القرائن في الواقع وحكم الوجدان بالذم يثبت المط الا انه لا يبقى ان مراده من هذا الكلام ان الوجدان يحكم ببقاء الذم وان لم يلتفت الى القرائن اصلا ولو كانت موجودة في الواقع او ان في مقام لم توجد القرائن اصلا بل او [illegible] كلها يحكم بالذم فهذا دليل على ان الذم ليس لاجل القرائن بل على الترك بمجرد النظر الى الصيغة ولكن هذا خلاف الظ من العبارة فتدبر قال في المعالم

فان كانت موجودة في الواقع او ان فرضنا [illegible] لم توجد القرائن اصلا

يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فلا يشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر منهم ع انتهى
كلامه ره وقد يناقش فيه من وجوه الاول ان هذا انما يرد اذا ثبت ان استعمالهم هذه
الصيغة في الندب كان بلا قرينة حالية او مقالية حين التخاطب على ان المراد الندب لانتقال
ذلك للمخاطب من القرينة الخارجية لانها اذا استعملت فيه بقرينة حالية او مقالية معتبرة لم
حين التخاطب بها فالظاهر انه لا يمكن ان يتحقق المجاز المساوي لاحتمالها الحقيقة عند انتفاء المرجح
لما عرفت سابقا في بحث المجاز المشهور من ان الاستعمال في المعنى المجازي على هذه النهج وان بلغ
ما بلغ لا يمكن ان يصير سببا لتحقق المجاز المساوي احتماله للحقيقة بل الظاهر انه عند عدم القرينة
المتصلة يتبادر المعنى الحقيقي وان اراد المتكلم المعنى المجازي بالقرينة واثبات ذلك
مشكل جدا لا يقال ان اثبات ذلك مشكل فكذا اثبات ذلك مشكل ايضا وعلى هذا فلا يكون الوجوب
مظنونا من هذه اللفظة بل يكون احتمالها مساويا لاحتمال الحقيقة وح فيعود المحذور ايضا
لان غاية ما ثبت من الاجماع وجوب العمل بالمظنون والحمل على المعنى الحقيقي ليس الا لاجل انه
المظنون بالارادة عند الاطلاق دون المعنى المجازي واما مع الشك فلا بل يجب العمل بمقتضى اصالة
البراءة لانا نقول لا شك ان الاغلب في الاستعمالات استعمال اللفظ في المعنى المجازي بقرينة
متصلة في الكلام حالية او مقالية فالمظنون ان صيغة الامر كذلك لان الشيء يلحق بالاعم الاغلب وقد عرفت
ان الظاهر المعنى الحقيقي عند المخاطب مع فقد القرينة دون المعنى المجازي ولا شك في وجوب
العمل بالظن سيما فيما اذا كان استعماله فيه مساويا لاستعماله في المعنى المجازي او اكثر الا
انه اذا استعمل المتكلم الاسد مرات عديدة في الرجل الشجاع بقرينة متصلة حالية او مقالية
دالة على ان المراد ذلك المعنى واستعمل في مرات عديدة بلا قرينة في الحيوان
المفترس ثم اذا اطلق اللفظ من غير تلك القرينة يتبادر المعنى الحقيقي دون المجازي
بلا تامل الثاني ان الاطلاع انما حصل له ره بتفحص كل الاخبار الواردة عن الائمة
الاطهار عليهم السلام ولا شك ان كل واحد من الرواة لم يكن في الاطلاع على هذه
الغلبة حتى يصير عند الاطلاق اللفظ مرددا او متوقفا في انه اي المعاني المراد
من اللفظ واذا لم يكن مطلقا كذلك فلا شك انه عند الاطلاق يحمل اللفظ في

المعنى

في المعنى الحقيقي اذا تجرد عن القرينة الصارفة عنه والمعنى ظاهر لانهما يكونان الخطاب معهم
والمتكلم لا بد ان يخاطبهم بما يفهمون من ظاهر اللفظ والا لزم الاغراء بالجهل كما قرر في محله ثم ما ذكره
انما يتوجه لو ثبت اطلاع كل واحد من الرواة على هذا الشيوع والظاهر عدم اطلاع كل واحد
منهم على ذلك الثالث ان اراد انه بمجرد ورود الامر منهم ع قبل التفحص عما يوجب الصرف عن
الظاهر يشكل التعلق به في اثبات الوجوب لما ذكره فلا شك انه كذلك لان العمل حكم ولعل مراده
بالعلم او الظن بفقد المعارض من اتفاقا في قبل الفحص لا يحصل الا ذلك في المقام وان اراد
به بعد الفحص والبحث عما يوجب الصرف عن الظاهر والظن القوي بعدم ارادة الندب يشكل
التمسك به في اثبات الوجوب فيمنع ذلك لانه قد بلغ تخصيص العموم الى حد قيل ما من عام
الا وقد خص مع انه قائل بوجوب حملها على حقايقها عند التجرد عن القرينة بعد البحث والظن
بعدم المخصص وكذلك الفاظ العبادات استعمالها في المعاني الشرعية اغلب من المعاني اللغوية
بلا تامل ومع ذلك لا شك انه عند التجرد عن القرينة يجب الحمل على حقايقها اللغوية عند المجيء
وعنده ره بل ليس الا هذا ثمرة النزاع بين المثبتين والنافين ولا شك ان استعمال صيغته في
في الندب ما يبلغك الى حد استعمال العام في الخاص واسماء العبادات في العبادات ويشهد
على الاول تصليهم بتقديم التخصيص على المجاز بانه اغلب واشيع في الكلام الى حد قيل ما من
عام الا وقد خص وعلى الثاني تصريح جماعة بان استعمال هذه الالفاظ في المعاني اللغوية انما
وقع الا على سبيل الندرة فكيف لا يجوز العمل بمقتضى هذه الصيغة بعد الفحص عن القرينة وعدم
وجدانها والظاهر بعدمها والمناط حصول الظن بالمراد لعدم امكان تحصيل العلم بمدلولات
الالفاظ قطعا ومتى حصل الظن به وجب العمل بمقتضاه ولا قائل بين ظن دون ظن اجماعا لانه
لعل مراده ره انه لا يحصل الظن بالمراد في صيغة الامر بعد التفحص عن القرينة وعدم وجدانها الى
بصير قدتها في ذلك الزمان مشتركا بين الوجوب والندب فح يحتاج كل واحد من المعنى
الى القرينة وعلى هذا فمتى وجدنا صيغة افعل عارية عن قرينة فعلم انها في الاصل كانت مقرونة
بقرينة دالة على الوجوب او الندب لان المشترك لا يستعمل في واحد من المعنيين بلا قرينة بلا تامل كما في
الالفاظ المشتركة ولذا عده من اقسام المجمل ثم التفحص عن القرينة وعدم وجدانها انما يحصل منه
الظن بالمراد في مقام كان اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في الاخر كما في الفاظ العموم واسماء العبادات

على القول بعدم النقل لا في مثل المقام لانا نقول الظاهر من عبارته خلاف ذلك كيف لا ولا شك
ان الفاظ العموم استعمالها في المخصوص اكثر بل قيل العام الغير المخصص في غاية القلة ومع ذلك لم
يقل ره ببعض وربما مشتركة بين العموم والخصوص بل قال بوجوب حملها على العموم بعد الفحص
عن المخصص بحصول الظن بالعدم ح فكيف يقول ببعض ورود صيغة افعل مشتركة بين الوجوب
والندب وبعدم حصول الظن الظن بالوجوب بعد الفحص والبحث عن قرينة الندب وعدم
وجدانها مع ان استعمالها في الوجوب لو لم يكن اكثر من استعمالها في الندب فلا اقل من التساوي
والظاهر انه لا يقول جاهل فضلا عن عاقل فضلا عن مثله ره ولاجل هذا يمكن ان يقال ان غرضه ره
من هذا الكلام الرد على من ذهب الى جواز العمل بالحقايق قبل البحث عن قرينة المجاز وادعى الاتفاق
على ذلك الفقه جماعة والظاهر من العلامة في ره والاكثر الاصول ليس ذلك انتهى كما يستفاد من تقريرهم
استدلال من قال بجواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص ليس الا لاجل التحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه موجود
في المجاز لكن اللازم اعني الطلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف فاش بحمل الالفاظ
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته ووجه على ما ذكره ره ان استعمال الامر في الندب على طول امر عام
شايع وذايع الى حد يساوي احتماله لاحتمال الحقيقة فلا يجوز حمله على حقيقته من دون البحث
والفحص عن القرينة الدالة على الندب كما في الفاظ العموم فانه لا يجوز حملها عليه قبل الفحص عن المخصص
لعدم حصول الظن بالمعنى الحقيقي قبل البحث والفحص فيهما بخلاف الالفاظ الاخر التي ما بلغت
استعمالها في المعنى المجازي الى هذه المرتبة وبالجملة كيف يمكن ان يقول مراده ره انه لا يجوز حمل الامر
على الوجوب بعد الفحص والبحث عن قرينة الندب وعدم وجدانها مع تجويزه حمل العام
على العموم واسماء العبادات على المعاني اللغوية بعد الفحص عما يصرف عن الظاهر وعدم وجدانها انه
ولا يستفاد ذلك من ظاهر كلامه ايضا بل لو كان ظاهرا في ذلك فلا بد من حمله على خلاف ظاهره وهو حمله ره
الفاظ العموم واسماء العبادات على حقايقها مع ان استعمالها في خلاف المعنى الحقيقي اكثر واشيع
بمراتب فكيف يمنع العمل بمقتضى الامر بعد الفحص والبحث عن المخصص الرابع قيل ان شيوع استعماله
في الندب في زماننا واكثريته لا يستلزم ذلك في عرف الائمة فان الحمل عليه قد يكون في الواقع
مستعملا في الوجوب وقد يكون للجمع بين الاخبار لان التاويل اولى من الطرح وهذا لا يستلزم الاستعمال
في الندب في الواقع ايضا فالاصل بقاء اللفظ على ظاهره في عرفهم حتى يثبت خلافه وانما ثبت استعماله في
الندب كان شايعا في عرفهم ولم يثبت قال الفاضل الشيرواني في حاشية المعالم الخ قال ره حمل الامر على

الندب

الندب في احاديثنا المروية اما بالقرينة دالة عليه ومن البين انه لا يستلزم كونه مساويا للحقيقة
فان اكثر الالفاظ في كلام العرب شاع استعماله في المعاني المجازية وعليه محمل الشعراء
والخطباء واشباههم واما المعارض او ضعف في السند وذلك لا يستلزم الاستعمال في
الواقع في الندب بل ذلك مقتضى الجمع بين الادلة او العمل بدليل خاص دل على رجحان الفعل
بمقتضى الرواية الضعيفة وتقرير ضعيفه ان الحق بين المعرضين مثلا اذا تعارض خبرا صحيحا
فان قلنا يكون احد المتعارضين قرينة للمراد من الاخر فالامر كما ذكره في الشق الاول
وان قلنا بان الدليل وهو ترجيح اعمال الدليلين على اطراح احدهما دل على ان المراد باحدهما
هو الندب وليس ذلك يكون قرينة مصاحبة كساير الاطلاقات المجازية فانها واجبة الاقتران
بقرائنها او في حكمها بخلاف اكثر المعارضات فان الامر تعلق بمكلف والمعارض الصارف عن الوجوب
باخر بل الامر من احدهم والمعارض من اخر منهم وبينهما ازمنة متراخية لا يمنع العمل في
اكثرها بان وقت الحاجة تاخر الى قبيل حين البيان وبعد القول بان كان في جميع ذلك
قرينة حالية او مقالية بين المراد وسقط الراوي او لم يذكره فقوى ما ذكره المنع بل نعم منع
ترجيح الحمل على الندب لكن اثبات شيوع ذلك في الاخبار الصحيحة مشكل واما الاخبار الضعيفة
فمن البين ان حملها على الاستحباب غير معلوم بل المستفاد منها الرجحان المطلق من الخبر
المستفيض الدال على ترتب الثواب على العمل بما تضمن الخبر الضعيف ويستفاد عدم ترتب الاثم
على تركه من الاصل وعدم الدليل عليه وهذا ما لحقيقة اطلاع للخبر الضعيف لا حمل له على الاستحباب
انتهى الخامس ان الفقهاء رضوان الله عليهم القدماء والمتاخرين لم يفرقوا بين احاديث الائمة والقران
واحاديث الرسول ص في الاوامر واجمعوا على اوامر القران والرسول ص في الامر كما ذكره ره فانا
نرى ان العلماء رضوان الله عليهم يستدلون بمجرد الامر من دون قرينة ومن البعيد كل البعد
استعمال هذه الصيغة في المجاز الى حد يساوي احتماله لاحتمال الحقيقة من دون ترجيح احدهما
في عرفهم مع عدم الاطلاع على ذلك وخفائه عليهم والا لم يحملوها على الوجوب بل الواجب التوقف
ح لمنعهم من العمل بالمشكوك فيه السادس ان تتبع الاخبار يكشف عن بقاء الاوامر في عرفهم على
الوجوب مثل قول الصادق ع لهشام ابن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوا وقول زرارة قول الله
فجاء عليكم ولم يقل افعلوا هكذا قيل وفيه نظر قيل ان استعماله في الوجوب اكثر من الندب فح /

بحسب حمله على الوجوب الحاق الشئ بالاعم الاغلب **قوله ره صيغة الامر الواردة بعد الحظر حالها قبله**
اقول اختلف الاصوليون فى الاوامر الواردة بعد الحظر فذهب المص ره وجماعة كالفخر الرازى و
البيضاوى وحافظ الدين النسفى وابو البركات كما عن الشيخ وابن زهره والشهيد الثانى وابى اسحاق
الشيرازى وابى المظفر الى انه كالامر المبتدء من غير فرق بينهما فان كان يفيد الوجوب كما ذهب الشيخ ره
والمص ره وجماعة فكذا يفيد الامر بعد الحظر وان كان للطلب كما هو مختار جماعة فالامر بعد الحظر
كذلك ايض وان كان للندب فللندب ايض وان كان للاباحة فللاباحة وان كان مشتركا كما اختاره جماعة
فمشترك وبالجملة لا فرق بين الامرين على مذهب هؤلاء وذهب المحقق البهائى والحاجبى والعضدى
كما عن الشافعى واكثر الفقهاء والمتكلمين والآمدى وحكاه جماعة منهم الشيخ ره والسيد وبعض شراح
الوافية والعضدى والتفتازانى عن الاكثر وذهب بعض الاصوليين على ما صرح المنهاج الى انه
بر فاضل التونى فى الوافية وصاحب التلويح وبعض شراح المنهاج الى انه للندب ولكن صرح
التفتازانى فى شرح التلويح بان هذا المذهب غير منقول فى الكتب المشهورة وذهب بعض الاصوليين
على ما حكاه العضدى الى انه ان كان معلقا بزوال علة عروض النهى كان كما قبل النهى وجعل
غير مفيد ايض وذهب امام الحرمين على ما حكاه جماعة الى التوقف **ايض من قال بالاول** من العا
ملين بان الامر المبتدء يفيد الوجوب بوجوه **الاول** ان المقتضى للوجوب وهو الصيغة موجود و
المانع مفقود اذ ليس فى انه الا ما يتخيل من وقوعها بعد الحظر وهو لا يصلح لذلك اذ لا يمنع
استقال الشئ من الحظر الى الوجوب ولذا يصح التصريح بالوجوب بعد الحظر بان يقول حرمت
عليك هذا ثم يقول بعد زمان اوجبته عليك ولو كان وقوعها بعد الحظر مانعا من الحمل على الوجوب
لامتنع التصريح به كما لا يمنع الانتقال منه الى الاباحة عند القائلين بانها تفيد ذلك والاحكام كلها
متساوية فى التضاد **الثانى** ان الامر يفيد طلب الفعل والاباحة تفيد التخيير فكيف
تستفاد من الامر **الثالث** انه يستفاد من امر الوالد ولده بالخروج من الحبس الى المكتب فى
العرف الوجوب والتبادر علامة علامة الحقيقة واذا ثبت ذلك فى عرفنا فيكون كذلك لغة لان
الاصل عدم النقل **الرابع** انها استعملت فيما بعد الحظر فى القران والسنة فى الوجوب منها قوله
تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله اذا طهرت فاغتسلى وصلى وفهم الصحابة
منها ذلك من غير قرينة ولو لم يكن للوجوب لما فهموا منها ذلك بدون القرينة قطعا مع ان الاصل
فى الاستعمال الحقيقة ايض **الخامس** ان الحظر العقلى اشد من الحظر النقلى والامر بعد الاول

يفيد

يفيد الوجوب كقوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا و
جوهكم وايديكم الى غير ذلك الاوامر فانه لا شك ان العبادات قبل ورود الشرع بها
العقل يحرم الاتيان بها وبعد ورود الامر بها يجب الاتيان بها اجماعا فكذا لابد ان
تفيد الوجوب الامر بعد النهى بطريق الاولى ويمكن المناقشة فى الجميع اما فى الاول
فبوجهين الاول منع وجود المقتضى لان غاية ما يستفاد من الادلة هو ان المبتدء للوجوب
لا مطلقا وان كان واقعا بعد الحظر ايض بل يحتمل ان يكون الواقع بعده موضوعا لمعنى اخر الثانى
منع فقدان المانع بل وقوعه بعد الحظر قرينة صارفة تمنع من الحمل على الوجوب لا ينافى ظهوره فيه
فان قيام الدليل الظاهرى على معنى لا يمنع التصريح بخلافه كما فى الامر المبتدء فانه يفيد الوجوب
فى الظاهر مع انه لا ينافى التصريح بخلافه بان يقول اضرب زيدا ولكن لا اعاقبك على تركه هذا ويمكن ا
المناقشة فيما اوردناه عليه من المناقشة الاولى بوجوه الاول لو كان حقيقة فى الاباحة او
غيرها سوى الوجوب فى مقام الحظر كما كان حقيقة فى الوجوب فى غير الحظر لزم الاشتراك ولا
انه خلاف الاصل والمجاز خير منه الثانى عدم معهودية هذا النوع من الوضع بان يقول الواضع
ان كان وقع كذا فهو لمعنى كذا وان وقع فى مقام كذا فهو موضوع لمعنى كذا الثالث انه لو قيل بذلك
لزم انسداد باب المجاز فان يمكن ان يق ان الواضع وضع لفظ الاسد بلا انضمام قرينة الى الحيوان
المفترس ومع انضمامها اليه للرجل الشجاع كما قال به من انكر المجاز فى اللغة الا انه يمكن ان يناقش
فى هذه الوجوه بان اغلب الالفاظ المستعملة فى معنى مجازى بقرينة صارفة لا يوجد فيه لفظ استعمل
مع وجودها فى غير ذلك المعنى المجازى من المعنى الحقيقى بلا تامل فلو كان الامر الوارد بعد الحظر
مجازا فى الاباحة بقرينة الحظر لكان ينبغى ان لا يوجد الامر الواقع فى مقام الحظر مستعملا فى غير
ذلك المعنى المجازى من المعنى الحقيقى كما فى ساير الالفاظ مثلا نحن نرى ان اهل العرف استعملوا
لفظ الاسد مع يرمى فى الرجل الشجاع مجازا ولا يوجد استعماله مع هذا القيد فى الحيوان المفترس
وهكذا اغلب المجازات فلو كانت الامر الوارد بعد الحظر للوجوب وكان مجازا فى الاباحة بقرينة
يرمى لما استعمل مع وجود هذه القرينة ولو بالاتيان بقرينة اخرى صارفة عن مقتضى هذه القرينة
فى الوجوب وبالجملة فكما هذا النوع من الوضع نادر فكذلك هذا النوع من المجاز نادر ايض فلا ترجيح لا
حدهما على الاخر فتم والحق التوقف حينئذ مع انه لو قلنا انه حقيقة فى الوجوب مط ومجازا فى الاباحة
بعد الحظر لزم كثرة المجاز لكثرة استعماله فيما بعد الحظر فيها اى فى الاباحة وهذا النوع من المجاز نادر

لان المتبادر فى العرف ح الاباحة
وعدم استماع التصريح بالوجوب

ايض فيه واما فى الثانى فمنع ان الامر يفيد الطلب مط ان اريد به انه انما هو فى مقام لم
توجد قرينة دالة على خلافه والا فيفيد ما يقتضيه القرينة وهو فى المقام الاباحة
كما انه فى مقام اقامة قرينة على الحظر الحظر دون الوجوب واما فى الثالث
فبان هذا معارض بمثله فانه يستفاد فى بعض المواضع منه الاباحة بلا تامل كما اذا قال
المولى لعبده لا تدخل فى دار فلان ثم مدة قال له ادخل فى دار فلان فانه يستفاد منه عرفا
الاباحة فما هو الجواب عن هذا فهو الجواب عن ذلك مع انه يمكن ان يق ان هذا خارج عن ا
لمتنازع فيه لان المنهى عنه فى المقام هو الخروج عن الحبس والمامور هو الخروج عن الحبس
الى المكتب لا مطلق الخروج عنه فيكون المامور به غير المنهى عنه الا ان يقال من الحبس ا
المحبس الى المكتب يفهم منه فى العرف عنى انه لو نهاه عن الخروج من المحبس من المكتب ثم
امره بالخروج منه الى المكتب يفهم منه فى العرف الوجوب والانصاف انا نحن نقول الامر بعده يفيد
الاباحة فى مقام لم يوجد قرينة معينة على الخلاف وفيما ذكر من ان القرينة المانعة من الحمل
على الاباحة موجودة ولذا لا يفهم منه عرفا واما **فى الرابع** فبوجهين الاول معارض بمثله لفهم
منه الاباحة فى مواضع عديدة فلو كان حقيقة فى الوجوب وتفيد ذلك لما فهموا منه الوجوب
مع عدم القرينة لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة الثانى ان غاية ما يستفاد من هذا الدليل
ان الامر بعده يفيد ذلك اذا كان الامر معلقا بزوال علة النهى لا مط كما هو المط واما
**فى الخامس** فبان هذا قياس فى اللغة وهو بط سيما اذا كان الفارق موجودا كما فى المقام
فان العرف يفهم منه فى العرف بعد الحظر العقلى الوجوب بلا تامل وفيه الحظر السمعى العكس
وذلك دليل على الفرق بين المقامين والا لما فهموا منهما معنيين متغايرين **واحتج من قال**
بكونه للاباحة بوجوه الاول التبادر فانه يفهم منه فى العرف ذلك فيكون حقيقة فيه واذا
كان حقيقة فى ذلك فبضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وهو لو منه لغة كك الثانى انه غلب
استعماله فيما بعد الحظر فى الاباحة كما صرح به جماعة ح فيجب فى مقام التردد الحمل عليها
الحاقا للمشكوك فيه بالاعم الاغلب الثالث انه لو استعمل فى الكتاب والسنة فى مواضع كثيرة
وفهموا الاصحاب منه تلك ايض فلو لم يكن حقيقة فيها لما فهموا منه بلا قرينة لان الاصل عدمها
مع ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة **ويمكن المناقشة** فى الجميع اما فى الاول فبمنع التبادر بل يتبادر
منه سعى رفع التحريم ولا استفادة منه الى غيره بعينه كما يحتمل ان يكون الاباحة كذا يحتمل ان يكون الوجوب
ولما كان الامر اصل فى الاستعمال الحقيقة فيجب الحمل على الوجوب ولا يجوز الخروج

عنه

عنه
بمجرد الاحتمال لان غاية ما ثبت وجوب الخروج عنه اذا كان خلافه مظنونا اما فى
صورة الشك فلا بل يجب العمل بمقتضاها فتم واما فى الثالث فى فيما لا نم انا
قلنا بمجرد الغلبة يجوز الخروج عن الاصل وحمل اللفظ على خلافه بل يجب ح التوقف
كما حكى عن مشهور الاصوليين فى تعارض المجاز الراجح مع حقيقة المرجوحة او
تقديم الاصل كما ذهب اليه ابو حنيفة نعم يحتمل ح الاباحة موافقة للاصل واحتياطا واما
فى الثالث فبانه معارض بمثله فانهم فهموا منه الوجوب فى مواضع عديدة ايض فما
هو الجواب عن هذا فهو الجواب عن ذلك ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان
منع التبادر لا وجه له بل المتبادر فى العرف الاذن فى الفعل لا رفع التحريم فقط وان
سلمنا ذلك فنقول كما لا يتبادر ح الاباحة كذا لا يتبادر الوجوب ايض فالحمل عليه يحتاج
الى دليل وليس ما سوى ما يتخيل من ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة وهو منظور فيه
لان غاية ما ثبت من الادلة وجوب الحمل عليها اذا صارت مظنونة الارادة واما فى
مقام الشك فلا دليل على وجوب الحمل عليها بل الواجب ح الرجوع الى مقتضى اصالة ا
البراءة لان الاصل عدم التكليف حتى يثبت خلافه بالادلة الشرعية وهو غير ثابت لان غاية
ما ثبت من الادلة وجوب رفع اليد عنه اذا صار خلافه مقطوعا او مظنونا وفيما نحن فيه
لا يوجد شئ منه وبالجملة غاية ما ثبت من الادلة وجوب الحمل على الحقيقة اذا صارت مظنونة
بواسطة فقد قرينة المجاز واما فى مقام تحقق شئ يشك فى انه قرينة صارفة عن الحقيقة
ام لا وبواسطة يشك فى المراد كما فى المقام فلا دليل عليه بل الواجب ح الرجوع الى مقتضى
اصالة البراءة وقد سبق هنا كلام فى هذا المرام فليراجع اليه واما فى الثانى فبان بعد
تسليم الغلبة لا وجه للتوقف او الحمل على الحقيقة لانه ح يصير الاباحة مظنونة الارادة و
غيرها يكون موهوما ولا شك ان العمل بالظن واجب فتم وقد سبق تحقيق هذا المرام
فى بحث تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح بما لا مزيد عليه فليراجع اليه **فى الثالث**
فبان فهمهم الوجوب فى بعض المواضع انما هو لوجود القرينة الصارفة عن الحمل على خلافه بدليل
بدليل التبادر فان المتبادر منه فى العرف ح الاباحة **واحتج من قال بكونه حقيقة فى الندب**

بعق لدليه اذا قضيت الصلوة فانتشروا و ابتغوا للندب فان طلب الرزق وكسب
المعيشة مستحب شرعا فلو لم يفد الندب لما فهموا منه مع انهم من اهل اللسان و
عكن المناقشة فيه بمنع ان الامر فى الاية للندب بل للوجوب على ما ذكره بعض الا
صوليين واستدل على ذلك بما روى عن النبى ص من ان طلب الكسب بعد الصلوة
هو الفريضة بعد الفريضة لنا ذلك و لكنه معارض بمثله فانهم فهموا منه الوجوب
والاباحة فى مواضع عديدة فما هو الجواب عن ذلك سلمنا ذلك لكن نقول غاية ما
يستفاد من هذا الدليل انه يفيد الندب فى موضع علق الامر به ولا دلالة على المنع لا منعه كما هو
الحق وما صرح من قال بالتفصيل مع الجواب عنه يظهر مما مر بادنى تامل واضح من قال
بالتوقف بانه استعمل فى الاباحة كما استعمل فى الوجوب فالقول بانه يفيد احدهما تر
ترجيح من غير مرجح فالواجب التوقف ويمكن المناقشة فى ذلك بانه كما استعمل
فيهما فكذا استعمل فى الندب فالقول بالتوقف بينهما دون الثلاثة ترجيح من غير
مرجح فتم وبانا نمنع عدم المرجح بل هو موجود وهو ما ذكره سابقا من ان تبادر
الاباحة والاصل فى الاستعمال الحقيقة اذا عرفت هذا فاعلم ان المختار فى المقام هو
ان الامر بعده يفيد الاباحة بمعنى الرخصة فى الفعل القدر المشترك بين الوجوب
والندب والاباحة بمعنى الخاص للتبادر ولا يفيد الوجوب لما مر و للاستقراء
فان اغلب الاوامر الواردة بعد الحظر يكون للوجوب كما قيل ولا يستفاد خصوص
الاباحة بمعنى الخاص من نفس الفعل بل علينا فى مقام لم توجد قرينة صارفة عن الحمل
لينفيها وكونها خالفا للاصل لا بد للحمل عليها من دليل لم يوجد ح اعلم انه قد
صرح جماعة بان الامر فى مقام ظن الحظر والشك فيه او توهمه كالامر بعد الحظر
المحقق فى افادة الوجوب او الاباحة او الندب والحق بعض الاصوليين القائل
بكونه بعده يفيد الاباحة الوارد بعد السؤال كما هي هذه او توهمها بالجملة فى افادة
الاباحة واعلم انه قد نقل جماعة منهم صدره فى نه والامام فى المحصول والاسنوى ان
القائلين بان الامر بعد الحظر اختلفوا فى النهى الوارد عقيب الوجوب فمنهم من قال
بانه للاباحة كالامر بعد الحظر ولا فرق بينهما ومنهم من قال بانه للتحريم كالنهى المبتدء

ونقل الاستاد

ونقل الاستاد ابو اسحق الاسفراينى على ما نقله بعض شراح المنهاج الاتفاق على هذا
هذا فقال لم يقل احد بان النهى للاباحة بعد الوجوب واشكل استدل من قال
بانه للاباحة الفرق بينهما اى بين الامر بعد الحظر والنهى بعد الوجوب ~~واستدل~~ من
من وجهين احدهما ان حمل النهى على النهى على التحريم يقتضى الترك وهو على وفق ا
الاصل لان عدم الفعل و حمل الامر على الوجوب يقتضى الفعل و هو على خلاف الاصل الثانى
ان النهى لدفع المفسدة و اهتمام الشارع بدفع المفسدة اكثر والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة
بالمامور به واعتناء الشارع بدفع المفسدة اكثر من جلب المنافع هكذا نقل الفرق عنه ا
الاسنوى واما القائلون بان الامر بعده للوجوب فلا خلاف بينهم فى افادة النهى بعد
الوجوب للتحريم على ما حكاه الاسنوى ايضا ونحو العلامة ره كالامام الرازى فى الحاصل
وامام الحرمين التوقف فى المسئلة والمختار فى المقام انه بحاله قبل الامر فى افادة التحريم
للتحريم للتبادر عرفا فانه لو امر المولى عبده بفعل ثم قال له بعد زمان لا تفعل و فعل عد
عاصيا و ذمه العقلاء وعللوا حسنه بمخالفته مولاه ولولا فهمهم ذلك منه بعد الوجوب لما
وجه ذمهم له وحل الوجوب الذم للمولى على عقابه فو له دره و ذهب الجبائيان الى ان الامر المطلق
لا يقتضى التعجيل وجواز التاخير عن الاول او قات الامكان اه اقول لا خلاف بين القا
القائلين بان الامر للتكرار فى انه للفور على ما حكاه جماعة والقائلون بان البراءة تحصل بالمرة
سواء كان لها بخصوصها او للقدر المشترك بينها وبين التكرار اختلفوا ~~في ذلك~~ على اقوال الاول انه لا للفور ولا التراخى بل للقدر المشترك ذهب اليه المصنف ره وهو فى ز و نب و
صاحب المعالم والمحقق البهائى وجماعة من المعاصرين والفخر الرازى والحاجبى والعضدى
التفتازانى فى شرح التلويح والبيضاوى وبعض شراحه كما عن الشهيد الثانى و سبطه وجمال
الدين الخوانسارى والشافعى واصحابه والجبائيين على ما نقله المص والامدى وفى شرح
الزبدة انه مذهب جمع المتاخرين واكابر المحققين و حكى عن جمال الدين فى حاشيته انه
نسبه الى المشهور بين محققى اصحابنا وعن فخر الاسلام فى شرحه على المبادى انه
مذهب اكثر المشايخ المحققين وعن السيد عميد الدين فى شرحه انه مذهب المتاخرين ا
الثانى انه للفور ذهب اليه الشيخ ره كما عن الحنفية والحنابلة ط المالكية وابى بكر الصيرفى وابى

حامد وكثير من الفقهاء والمتكلمين وكل من قال بافادته التكرار و مقتضى هذا
القول انه لا يفيد التراخى واختلف فى تفسيره فسره الاسنوى كما عن الامدى بان
المراد منه جواز التراخى لا وجوبه بمعنى انه ان اتى به فورا لم يمتثل لانه لا قائل بهذا القول
كما حكى عن صاحب البرهان والشيخ ابى اسحق فالاول على ما حكى عنه البعض عنه بكونه
يفيد التراخى لفظ مدخول فان مقتضى افادة التراخى غلط و فسره السيد ره بدلك
قال فى الذريعة وقال اخرون ان الامر يقتضى ايقاع الفعل من غير اختصاص بوقت
فالاوقات المستقبلة متساوية فى ايقاعه وهو الاول واصحاب التراخى وقيل بان ا
المراد وجوب التراخى كما هو المستفاد من ظ كلامه وهو مذهب الجبائيين وبعض
الاشاعرة كما ذكره البدخشى فى شرح المنهاج وقال المحقق البهائى على زبدته
و كلام صدره فى المبادى صريح فى وجود القائل وليس عبارة المبادى ليس
بصريح فى وجود القائل به بل ظاهره ذلك ومقتضى هذا القول كالقول بالوقف
فى مثال التبادر كالموخر و حكى عن صاحب جمع الجوامع انه صرح بوجود القائل بجمع
تفسير الاول الفرق بين هذا القول وقول الاول ان القائل بهذا القول يقول
الامر يدل على جواز التاخير والقائل الاول يقول لا دلالة على ذلك الرابع انه مشترك
بين الفور والتراخى كما عن السيد فى الذريعة وابن زهرة والواقفية و جماعة ا
الخامس انه التوقف فى مدلوله كما عن امام الحرمين واختلف القائلون بهذا القول
فى ان المبادر كالموخر لا يحكم ممتثل ام لا فذهب بعض منهم الى ان المبادر ممتثل قطعا
ولكن الموخر لا يحكم بامتثاله ولا بعدمه و حكى عن السيد ره فى الذريعة بل الحق
الواجب التوقف وصرح به فى ذ بان من توقف فى امتثال المبادر فقد خالف
اجماع السلف انتهى اعلم انه اختلف القائلون بحصول الامتثال بالمبادرة والوقف
فى الموخر فى انه اذا اخر المكلف فهل يأثم ام لا فذهب بعض منهم الى الاول
وذهب بعض منهم الى الثانى السادس انه يقتضى بالفور اما الفعل فى الحال او
العزم على الفعل فى ثانى الحال كما عن القاضى احتج من قال بالاول ان الامر استعمل

وراى الخلاف المطلعين اول اوقات الامكان كان عاصيا الثانى السيد ره

يحكم بالتوقف وذهب بعضهم الى المبادرة فلا يحكم بامتثاله والاسعم

فى الفور

فى الفور وبعده فى التراخى اخرى فلو قلنا انه حقيقة فيهما لزم الاشتراك و لو قلنا
انه حقيقة فى واحد منهما لزم المجاز فيكون حقيقة فى القدر المشترك دفعا لهما الثانى
ان قول القائل افعل هو طلب الفعل فى المستقبل وجرى مجرى تفعل فى كونه اخبارا عن
الفعل فى المستقبل و كما يجوز وقوعه بعد مدة فكذا الامر بالعكس الثالث ان المتبادر
منه هو طلب الفعل والفور والتراخى خارجان عن مدلوله وحقيقة كالزمان والمكان بل هما
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما الرابع انه يصح تقييده بالفور والتراخى يقال افعل
فورا وافعل متراخيا و لو كان حقيقة فى واحد منهما لزم التكرير عند ذكره والتناقض عند
ذكر خلافه فبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم الخامس ان اهل اللغة صرحوا بعدم
الفرق بين افعل و يفعل الا ان الاول امر والثانى خبر و هو اى الخبر لا دلالة فيه
على الفور او التراخى فكذا الامر ايضا والا لزم الفرق بينهما و هو خلاف الاجماع السادس
ان اهل اللغة صرحوا ان افعل امر وهو القدر المشترك بين الامر بالشئ و على الفور
وبين الامر به على التراخى فيكون مدلول افعل كك ايضا ويمكن المناقشة فى الجميع اما فى
الاول فبانه دليل اعتبارى لا يستفاد منه ظن معتمد عليه فلا يجوز اثبات الوضع به
كما قيل نعم ان ثبت من الاستقراء ان اكثر الالفاظ المستعملة فى معنيين حقيقة فى القدر
المشترك بينهما لا فى واحد منهما بخصوصه فلا يبعد القول بوجوب القول بمقتضاه ان
حصل منه الظن الذى يثبت حجيته و وجوب العمل بمقتضاه الا انه غير ثابت و بانه ان اراد انه
مستعمل فى كل واحد من المعنيين بخصوصه فواحد من الاشتراك والمجاز ان استعمل فيه باعتبار
وضعه لزم الاول وان كان باعتبار العلاقة فالثانى وان اراد انه مستعمل فى القدر المشترك
بينهما فيمنع ذلك لاحتمال الاستعمال فى كل واحد منهما بخصوصه فتامل جدا واما فى
الثانى فبانه قياس فى اللغة ولا نقول به مع ان غاية ما يستفاد منه جواز كون افعل للتراخى
وعدم امتناعه وهذا خارج عن محل النزاع لانه واقع فى ان افعل هل يدل على الفور او التراخى
او القدر المشترك بينهما لا انه هل يجوز ان يكون للتراخى ام لا ولا يستفاد منه ما استدل به وهو
كونه موضوعا للقدر المشترك واما فى الثالث فان اراد بالتبادر عند بعض اهل العرف فلا ينفع لانه

التبادر عند الجميع يحصل منه الظن بالوضع دون التبادر عند البعض وان اراد التبادر عند
الجميع فيمنع ذلك لان القائلين بانه موضوع للفور او التراخي وهم كثيرون يمنعون من ذلك و
يقولون ان المتبادر خلاف ذلك واما في الرابع فبانه لا تناقض مع الاستعمال مجازا في واحد منهما
كما في قولك افعل هذا ولا اعاقبك على تركه لان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح
بخلافه ولا نكير الذي يكون مع افادة التقييد باحدهما المنع من الحمل على المجاز
فان التاكيد شايع وذايع وواقع في كلامه تعالى والبلغاء الذي يمتنع صدور العبث منهم وان عدم
اللازم التكرير والتناقض بعد ثبوت كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما اذ على تقدير كونه مشتركا
بينهما كما ذهب اليه جماعة لا يلزم مع التقييد شيء من التناقض او المجاز ايضا بل التقييد بكل
واحد منهما قرينة معينة لاحد معنيي المشترك فتدبر جدا واما في الخامس فبان الفصل المذكور غير
ثابت لنا سلمنا ذلك لكن نمنع عدم دلالته على الفور والتراخي لانه ذهب جماعة الى انه مشترك
بينهما وذهب جماعة الى انه حقيقة في الحال وذهب جماعة الى انه حقيقة في الاستقبال فقط
التقليل لمكان دلالته على خلاف المطلوب اظهر واما في السادس فنقول ان اراد ان اهل اللغة
ان افعل مما يصدق عليه الامر من افراده فمسلم ولا يلزم من عدم دلالة الامر على شيء عدم دلالة
ما يصدق عليه الامر عليه الا ترى ان زيدا يصدق عليه الانسان مع انه لا يدل على الخصوصية
وزيد يدل عليها وان اراد ان مدلول الامر وافعل متحدان ويكون احدهما عين الاخر
من دون فرق بينهما اصلا فهذا مم لانه ذهب جماعة كثيرة بل الاكثر الى خلاف ذلك سلمنا ذلك
لكن نمنع عدم دلالة الامر على شيء من الفور والتراخي بل القائلون ان قلنا ان افعل يدل
على واحد منهما نقول بذلك في الامر ايضا ويمكن الجواب عما اوردناه من المناقشة في الثالث
في الثالث بان يقال التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر عند من لم يلتفت ذهنه الى الاحتمالات
الاعتبارية الواهية كالعوام السالمة اذهانهم الذين لم يسبقوا الشبهة ولا شك انهم يفهمون من لفظ
المطلق القدر المشترك بين الفور والتراخي ولا يشترط التبادر عند الجميع حتى الخصوم بل لو كان
عن من عندهم كاف ولهذا نرى ان العلماء في مقام المناظرة مع الخصم يتمسكون به وان
كان الخصم يدعي خلاف المتبادر مع انا نعلم قطعا ان عدم التبادر عند الخصم لانه مسبوق

لشبهة والا ان خلا نفسه لتبادر عنده ايضا ويكشف عن ذلك التبادر عند من عدا هم
ممن اوردنا من المناقشة في الرابع بان المجاز كالتاكيد والاشتراك خلاف الاصل لا يصار اليه
الا الدليل وهو في المقام مفقود والتقييد اول منهما كما قرر في موضعه مع ان استعمال اللفظ
في ضد معناه نادر في غاية الندرة ايضا احتج من قال بالفوري لوجوه ايضا الاول قوله تعالى ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك وجه الدلالة انه يستفاد منه ذم ابليس على تركه الاتيان به
عقيب الامر لانه لا يكون الا على مخالفة المامور به ولكان له ان يقول انك ما امرتني بالسجود
فورا حتى استحق اللوم بتركه عقيب الامر به وسوغ الثاني قوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وجه الدلالة انه لا ريب ان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه عملا بمقتضى الامر
وهو انما يتحقق بالاتيان به معجلا اذ مع التاخير لا يصدق الاستباق في الخيرات لعرفا الثالث
قوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجه الدلالة ان المراد هنا الاستباق الى سبب المغفرة
اما باضمار او جعل المغفرة مجازا عنه لتسمية السبب باسم المسبب لا نفسها لانها
من فعل الله تعالى فلا يمكن الاستباق اليه وفعل المامور به من اسبابها فيجب المسارعة اليه لان
الامر للوجوب وهو انما يتحقق بالاتيان به فورا الرابع ما روي ان مولانا امير المؤمنين ع اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الفاء تفيد التعقيب بلا مهلة الخامس الاجماع الذي حكاه
سيد المرتضى ره في الذريعة على ان الامر يفيد الفور في الشرعيات اذا ثبت كونه في الشرع ذلك فكذا
اصالة عدم النقل يتم المطلوب وهو انه في اللغة موضوع لذلك السادس اجماع العربية على
كون الامر للحال دون الاستقبال ولا شك ان اجماعهم حجة لا يقال اتفاقهم على كونه للحال
لا دلالة فيه على كونه في اللغة موضوعا لذلك لاحتمال ان يكون موضوعا في اصطلاحهم
كما في الالفاظ الاخر مثل لفظ الفاعل والمفعول والرفع والنصب والجر وغير ذلك من الالفاظ
فانهم اتفقوا على انها موضوعة لمعان مخصوصة مع انا نعلم قطعا انها مخالفة للمعاني م
اللغوية لتلك الالفاظ لانا نقول انقلنا بذلك لزم النقل وهو حادث والاصل عدمه السابع
انه لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان اما الاول فلان
البدل هو الذي يقوم مقام المبدل فاذا اتى المكلف به وجب ان يسقط عنه التكليف

وهو خلاف الاتفاق فانه لا قايل بانه اذا قصد المكلف الاتيان بالفعل وهو البدل لهما
على مذهب من قال بجواز التاخير معه سقط عنه التكليف بالفعل واما الثاني فلانه يلزم
منه خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ليس الواجب الا ما يجوز تركه الا الى بدل فلو كان الامر
به يجوز تاخيره لا الى بدل لزم عدم كونه واجبا وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم الثامن
انه لو جاز التاخير لجاز الى غاية بل باتا والثاني باطل لانه يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا
اذ يجوز تركه دائما لا يجب فعله وعلى الاول فاما ان يكون تلك الغاية معينة وهو الظن
بالموت اذ لا قائل بغيره او لغير معينة وكلا القسمين باطل اما الثاني فلانه يلزم منه التكليف
بما لا يطاق لانه تعالى كلفه بحرمة تاخير الفعل عن وقت مع عدم علمه بذلك اصلا ولا شك انه
تكليف بما لا يطاق ووقت الموت يلزم التكليف بما لا يطاق ايضا لعدم علمه به وان قلنا
انه غير مكلف لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ومخالفة الاجماع للاتفاق على بقاء
التكليف وعدم سقوطه التاسع ان السيد اذا قال لعبده اسقني ماء ولم يلزمه ذلك
من غير عذر عد عاصيا وذمه العقلاء وذلك معلوم من العرف قطعا ولولا انهم فهموا منه
الفورية لما صح اللوم والتوبيخ منهم على تركه المامور به فورا واذا ثبت كون هذا الامر للفورية ثبت
ان كل امر كذلك اذ لا قائل بالفرق العاشر ان السيد اذا قال لعبده قم ثم قال بعده اضطجع
كان المفهوم منه نسخ الاول ولو كان الامر للماهية بما فهم النسخ ح لعدم التنافي بين
مقتضى الامرين الحادي عشر ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وهو للفور قطعا و
اذا كان الاتيان بالضد منهيا عنه في الحال فيلزم وجوب الاتيان بالمامور به فورا بلا
تامل الثاني عشر ان كل خبر كالقائل زيد قائم وعمرو قاعد الى غير ذلك من الامثلة وكل
انشاء كالقائل انت طالق وبعتك واشتريت الى غير ذلك انما يقصد من كلامه الزمان
الحاضر فيكون الامر ايضا كذلك الحاقا للشيء بالاعم الاغلب الثالث عشر انه يجب اعتقاد وجوب



الفعل فورا اتفاقا فيجب الاتيان بالفعل كك لانه احد موجبي الامر قياسا على الاخر جامع تحصيل
مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لكون الامر متناولا له دون اعتقاد وجوبه
فاذا كان ما يتناوله الامر على الفور كان ما تناوله اولى بذلك الرابع عشر ان الامر والنهي ضد
ان وقد شتركا في حقيقة الطلب وكما انه يقتضي النهي الفور فيكون الامر كك الخامس عشر
الاحتياط فانه يحصل بالاتيان بالمامور به فورا اليقين بالبراءة اجماعا كما يستفاد من جماعة و
اما في صورة التراخي فلا يحصل اليقين بالامتثال والبراءة لاحتمال ان يكون للفور والعمل
به واجب لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره من الاوامر الدالة على وجوب الاحتياط
ولزوم المؤاخذة السادس عشر انه لو يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان وكذا لو
تمكن المكلف فيه سقط عنه التكليف وبقيت ذمته ولو لم يفد ذلك لما كان الامر كك فجواز تاخيره
نقض لوجوبه والحال انه باتفاق ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فمن وجوه الاول ان الكلام
في مقام لا توجد القرينة على الفورية وفي الاية الشريفة القرينة على الفورية موجودة وهي شيئين
احدهما افادة الجزائية فانها تفيد التعقيب الثاني ان قوله فقعوا له ساجدين عامل في اذا لانها
ظرف والعامل فيه هو الجواب وح فيكون المعنى فقعوا له ساجدين وقت تسويته فلا شك
ان هذه العبارة تفيد التوقيت والذم على ترك السجود فورا عقيب تسويته له الثاني نمنع ان
الذم على ترك السجود فورا بل يحتمل ان يكون لاجل مخالفة الامر والامتناع من الاتيان به كذا
قيل الثالث نمنع ان الذم على ترك السجود فورا بل هو على استكباره كما يستفاد من قوله الا ابليس
ابى واستكبر ومع ذلك فلا شك ان منها وجوب الاتيان به فضلا عن الاتيان به فورا كذا قيل
الرابع ما ذكره الامام من انه حكاية حال فجاز ان يكون الامر به مقرونا بقرينة دالة على
الفورية ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فيمنع افادة فاء الجزائية للتعقيب بل المشهور بين
العلماء خلاف ذلك على ما نقلناه سابقا في بحث الفاء والفاء التي تفيد انما هو فاء العاطفة
ويمنع ان العامل في اذا جوابها وان كان على مذهب الاكثر على ما نقل لان المحققين على ان العامل
فيها الشرط دون الجزاء على ما ذكره ابن هشام في المغني واستدل عليه لوجوه منها قولهم اذا
جئتني اليوم اكرمك غدا فانه لو قلنا بان العامل فيها الجزاء لزم ح التوقف التناقض كما يظهر

بادر في تامل ومنها ان جوابها وردوصف وما باذا الفجائية كما في قوله تعم ثم اذا دعاكم من الارض اذا انتم تخرجون ولا يجوز ان يكون جوابها عاملا فيها لان اذا الفجائية لا يعمل ما بعدها لا يجوز ان فيما قبلها عندهم ومنها ان جوابها وردوصف وما بان نحو قولهم اذا جئتني اليوم اكرمك والجواب وهو ما بعد لا يجوز ان يكون عاملا فيها لان ما بعد ان لا يعمل فيما قبلها عندهم ايضا ومنها قوله تعم واذا نقر في الناقور فذلك يومئذ يوم عسير فان ما يصلح للعمل وهو عسير لا يصلح ان يكون عاملا فيها فان الصفة لا يعمل فيما قبل الموصوف على ما صرحوا به واستدل ايضا بوجوه اخر من اراد الاطلاع فليراجع ثمة واما في الثاني فبان الظاهر ان الذم على ترك السجود وعقيب الامر كما يستفاد من ظاهر قوله اذ امرتك فهو لا على الاسباع والاعراض من الاتيان بالفعل واما في الثالث فبان الظاهر ان الذم على مخالفة المامور به لا على التكبر على ما قرروجهه سابقا واما في الرابع فبان الاصل عدم القرينة كيف ولو التفت الى مثل هذا الاحتمال لزم سد باب الاستدلال بالظواهر لا يقال كما ان الاصل عدم القرينة فكذا الاصل عدم وجوب الفورية ايضا فانه لو لم تقل بذلك يلزم التكليف بالفعل فورا ومع تعارض الاصلين فالواجب التوقف لانا نقول الظاهر ان اصل عدم القرينة مقدم عندهم على اصل الحكمي كما يظهر من التتبع في كلامهم والاولى من هذا الدليل بانه لا شك ان المتبادر عند تامل العرف هو القدر المشترك بين الفور والتراخي وح فان قلنا انه في القدر للفور لزم النقل وانه خلاف الاصل وح فلا بد من ان يقال ان الامر استعمل في الفور مجازا القرينة لما قررناه سابقا من انه اذا دار الامر بين النقل والمجاز فالثاني اولى فتم مع انه في الاية يعاضد ... المصير الى المجاز في المقام والشهرة العظيمة بين الطائفة التي لا يبعد ان يعتد مثلها ويليق في المشكل واما في الثاني ففي وجوه الاول ان غاية ما يستفاد من الاية الرجحان وجوب الاستباق والمبادرة الى المامور به لا انه عين مدلول اللفظ لغة كما هو المطلوب ويعضد ذلك انه لو كان مدلول الامر الفور لزم ان يكون قوله تعم فاستبقوا اما لو جعلناه حقيقة في القدر المشترك بين الفور والتراخي وقلنا ان الفورية استفيد من الاية فلا يلزم ذلك واذا دار الامر بين اللفظ حقيقة في معنى يلزم منه التاكيد وفي معنى لا يلزم منه ذلك فلا شك ان القول بكونه حقيقة في الثاني اولى لان التاسيس اغلب واولى من التاكيد لا يقال انه يستفاد من الاية ان اوامر الشارع المراد منها الفورية فان لم نقل بكونه حقيقة فيه لزم كثرة التجوز وهو خلاف الاصل بكونه حقيقة في القدر المشترك



لاحتمال ان يكون مستعملا في خطابات الشارع في القدر المشترك واريد الفورية من الخارج ثم الثاني انه لا يمكن اجراء الاية على ظاهرها لان المندوبات ايضا من الخيرات ولا يجب المسارعة اليها فلا بد من حمل الامر على الندب لا يقال عدم اجراء الاية على ظاهرها سببا لحمل الامر على الندب بل يبقى الامر على ظاهره وتخصيص المستحبات لانه اولى من المجاز لانا نقول لا نم ان هذا النوع من التخصيص اولى منه لان المستحبات على ما قيل اكثر من الواجبات فلو ابقينا الامر على ظاهره واخرجنا المستحبات لزم تخصيص المستحبات الاكثر وهو ان لم نقل بعدم جوازه كما هو مختار الاكثر فلا نم انه من حيث رجح على المجاز فلا وجه للاستدلال بها الثالث انه لو قلنا ان الامر للوجوب لزم التنافي بين مقتضى الصيغة والمادة وذلك لان المسابقة عبارة في العرف عن الاتيان بالفعل في وقت مع جواز تاخيره عن ذلك الوقت الا ترى انه لو صام في اول رمضان لا يقال انه سابق الى الى صومه وكذا لو اتى احد بالمندوبات المعين في وقته لا يقال عرفا انه سابق اليه وح فان قلنا ان مقتضى الصيغة الاتيان بالفعل لزم التنافي لا يقال يمنع لزوم التنافي لامكان ان يراد من قوله سابقوا بادروا ومجازا لانا نقول ارتكاب خلاف الظاهر في المادة ليس باولى من ارتكابه في الماهية او ارتكابه في الثاني اولى لكثرة استعماله فيه وانا لو لم نقل بالاولوية فلا اقل من التساوي فالواجب التوقف وقد يقال لا نم لزوم التناقض في بين الصيغة والمادة لما ذكر من ان المسابقة انما يتصور في الموسع دون المضيق وانها انما تكون فيما يجوز فيه التاخير لان المادة لا يقتضي سوى جواز الفعل عقلا الى ثاني الحال وكونه اداء صحيحا فيه ايضا وذلك لا ينافي وجوبه في الحال الا ترى انه يقال لمن حج في اول عام الاستطاعة انه استبق اليه مع انه لا يجوز التاخير عنه فلو كان مقتضى المادة جواز التاخير وعدم اللوم عليه لما قيل لمن حج كذلك انه سابق الحاج لانه لا يجوز له التاخير عن عام الاستطاعة جدا وبالجملة ان المسابقة كما يتحقق باعتبار السعة في زمان الفعل كذا يتحقق باعتبار السعة في زمان السعة بمعنى انه متى اتى به المكلف كان صحيحا او اداء وان كان اثما في التاخير ونمنع توقف صدقها على جواز التاخير ومشروعيته وعلى هذا فلا يتنافى بين مقتضى الصيغة والمادة ويمكن ان يجاب عن ذلك بانا نمنع عدم توقف صدقها على جواز التاخير الفعل عقلا الى ثاني الحال وكونه اداء وصحيحا كاف فيه ايضا انه لو

كان كذلك يصح في العرف ان يقال لمن اتى بالحج بعد عام الاستطاعة بسنتين انه سابقا الى الحج انه لا يصلح ان يقال ذلك بلا تامل فذلك يكشف عن ان اطلاق المسابقة في بعض المواضع التي لا يجوز تاخير الفعل الى ثاني الحال ولكنه اداء وصحيح فيه على سبيل التجوز دون الحقيقة وان سلمنا ما ذكر فلا شك ان السابقة انما تستعمل غالبا في موضع يجوز تاخير الفعل والاتيان به في ثاني وهو المتبادر منه عند الاطلاق ايضا والعمل بالمتبادر واجب لان المظنون ارادته وح فيقع التنافي بين مقتضى المادة والصيغة ايضا فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر بالتجوز في الصيغة بحملها على الاستحباب او رفع اليد عن ظاهر المادة ولا نم ان الثاني اولى من الاول مع ان المشهور على خلافه وان استعمال الامر في الاستحباب كثير ايضا فتم وح فلا وجه للاستدلال بها فا المط الرابع انه كما يستفاد هذا الدليل ان سلمنا دلالتها على المط كون الصيغة موضوعة للفور لغة فكذا يستفاد من تبادر القدر المشترك بين الفور والتراخي عند الظن بكونها موضوعة له دون الفور وح فيتعارض الظنان والظن المستفاد من التبادر اقوى من الظن المستفاد من ظاهر الاية لان استعمال الامر في خلاف معناه كثير واما الفعل والمجاز المشهور ففي غاية الندرة وح فيحصل المظنون كون المراد بالامر الاستحباب دون الوجوب والعمل به واجب فتم وان سلمنا تساوي الظنين فلا شك ان الظن المستفاد من التبادر معاضد بالاصل ايضا لان الاصل عدم الفورية فالعمل بمقتضاه واجب ولا وجه للقول بكونه للفور واما في الثالث فمن وجوه ايضا الاول الثاني والثالث ما مر من مناقشة الاول على الثالثة والرابع في الاحتجاج الثاني الرابع منع الاية على وجوب المسارعة الى مطلق المامور به حتى يلزم منه كون صيغة الامر للوجوب لان حكى عن عكرمة انه فسر المغفرة بالتوبة وقال بعض الاجلة انه لا يمكن تفسيرها بغيرها ايضا لان المراد بالمغفرة سببها فليس الا التوبة لان المامور به سبب للثواب لا للمغفرة لمنع القول بان الاتيان بالاعمال سبب ... وعن ابن عباس تفسيرها بالاسلام وعن بعض بالتكبيرة الاحرام وعن اخر بالصلوات الخمس وعن ... بالجهاد وعن بعض بالبر وعن بعض بالتكبيرة الاحرام وعن بعض بالصف الاول وان سلمنا ان المراد من المغفرة غير هذه الوجوه فنقول لا شك ان الاية مع بقاء



المغفرة على حقيقتها لا يمكن اجراءها على ظاهرها فلا بد اما من اضمار في الكلام او جعل المغفرة مجازا عن شيء وعلى التقديرين لا يتم المط اما على الاول فلان ما يصلح للاضمار هنا امور متعددة فان قلنا بان المضمر هو الجميع لزم مخالفة الاصل وهي كثرة الاضمار ومخالفة اصالة البراءة ايضا وان قلنا باضمار بعض معين لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب التوقف كما نقل عن الاكثر فتم كما يمنع لزوم مخالفة الاصل على تقدير القول بان المضمر هو الجميع لان هذا انما يلزم مقام لا يمكن ان المضمر في الكلام لفظ واحد فيشمل الجميع واما اذا الكنه ذلك كما في المقام فانه يمكن ان يقدر سبب المغفرة وذلك لفظ واحد فلا يلزم مخالفة الاصل من وجه اذ المقدر لفظ واحد ايضا نقول ان قلنا بان المضمر في الكلام هذا فلا دلالة في الاية على وجوب المسارعة الى كل امر لان سبب المغفرة مطلق وقع في مقام الطلب فيحصل الامتثال به كما في قوله اعتق الرقبة فانه لا يجب عتق كل رقبة بل الامتثال يحصل بعتق واحد من افرادها والتخيير في التعيين الى المكلف ولكن انعقد الاجماع في المقام على انه يجب المسارعة اليه وانها سبب للمغفرة ايضا فلا بد من القول بكونها مرادة ويدفع الباقي بالاصل وبالجملة ان المقدر كالمذكور فكما انه اذا ورد في الكلام سارعوا الى سبب المغفرة لا شك انه لا يجب المسارعة الى كل واحد من اسبابها فكذلك اذا كان مقدرا من غير تفاوت فتم لا يقال المضمر اسباب المغفرة فلا يلزم ذلك لان جمع المضاف يفيد العموم وح فيتم المطلوب لانا نقول كما يمكن ان يكون المقدر اسباب المغفرة فكذا يمكن ان يكون المقدر سببها بل القول بان المضمر هو الثاني اولى لانه اذا دار الامر بين اضمار شيئين احدهما يلزم منه مخالفة الاصل والاخر لا يلزم منه ذلك فالقول بان المضمر ما لا يلزم منه مخالفة اولى واما على الثاني فلان ما يصلح لان يكون اللفظ مجازا عنه امور متعددة فكما يحتمل ان يكون اللفظ مجازا عن جميعها فكذا يحتمل ان يكون بعض منها بخصوصه او مع انضمام شيء اخر معه ولا تم ان كونه مجازا عن الجميع اولى من كونه مجازا عن البعض معينا

مخالفته ذلك اصالة البراءة ايضا بل الواجب ح التوقف فتد واما في الرابع فيمنع حجية
الرواية لعدم ثبوت صحتها وان سلمنا ذلك فيمنع دلالتها على وجوب الاتيان به فورا
للمنع افادة الفاء الجزائية التعقيب كما هو محقق في محله وان سلمنا ذلك فغايتها
يستفاد منه وجوب الاتيان بالمامور به شرعا في خصوص اوامره عم لا انها مدلول اللفظ
لغة وهو المطلوب واما في الخامس فمن وجوه الاول ان غاية ما يستفاد منه ان الامر في الشرع
يجب الاتيان به فورا وذلك لا يستلزم ان يكون الفورية مدلول اللفظ لغة لجواز
ان يكون يثبت من القرينة الخارجية وجوب الاتيان باوامر الشارع فورا وان لم يكن
اللفظ موضوعا له لغة وهو صريح السيد ره فانه ذهب الى ان الامر في اللغة مشترك
بين الفورية والتراخي مع انه قد ادعى ان اوامره للفور للاجماع فتد الثاني نمنع حمل الصحابة
كل امر ورد في السنة على الفور لانا نراهم قد حملوا اوامر كثيرة المجردة عن القرينة لان
الاصل عندهما على ان المراد منها القدر المشترك بينهما فلو كان حقيقة في الوجوب لما
حملوها على ذلك فتد جدا الثالث ان العمل باجماع المنقول ليس الا لاجل افادته
الظن ان سلمنا حجيته في المسائل الاصولية وفي المقام لا يحصل منه الظن لمصير الاكثر
الى الخلاف ولا شك ان المتبادر منه في عرفنا هو القدر المشترك بين الفور والتراخي
وح فان قلنا بان في اللغة للفور لزم النقل وهو خلاف الاصل وفي غاية الندرة
على هذا فنقول كما يستفاد من الاجماع الظن فكذا يستفاد من قول الاكثر وا
صالة عدم النقل الظن بعدم كونه موضوعا له ايضا فان لم نقل بان الظن المستفاد
منهما اقوى من الظن المستفاد من اجماع المنقول لاعتضادهما وكثرة استعماله
في القدر المشترك في الشريعة وندرة استعماله في الفور ولعدم لزوم المخالفة بين
عرف المتشرعة والشارع ان قلنا بالوضع للقدر المشترك فلا اقل من التوقف فكيف
يمكن القول بكونه موضوعا للفور لما ذكر من الاجماع مع ان المناط اثبات اللغات
انما هو على ما يفيد الظن دون غيره واما في السادس فمن وجوه الاول نمنع اجماع اهل
العربية على ذلك وان سلمنا ذلك فيمنع حجيته مع مخالفة اكثر الاصوليين واهل البيان

لان العمل

لان العمل به ليس الا من اجل افادته الظن بالوضع لذلك لغة وهنا لا يستفاد منه الظن
ام بل الظن المستفاد من قول اهل البيان واكثر الاصوليين اقوى لكثرة النقل في اصطلاح
النحاة كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم وعدم ثبوته في اصطلاح دون الجميع لحصول الظن لاكثرهم
بالبقاء بعد زمان الامر بمدة مديدة واذا كان كذلك فيجوز له التاخير كما هو الظاهر من
كلماتهم فلا يمكن القول ح بوجوب الاتيان به فورا من باب المقدمة الثالث انا نقول
بجواز التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالتكليف لو لم يفعل وهو ممكن الحصول
للمكلف بواسطة بعض الامارات كعلو السن والمرض الشديد والنجوم فتكليفه بوجوب
الاتيان به ح مع جواز التاخير عنه ليس تكليفا بما لا يطاق كذا ذكره جماعة وفيه
في ذلك بمنع افادة هذه الامارات الظن اذ هذه تختلف لانا نرى كم من شاب يموت
فجاءة وكم من شيخ يعيش وكم من مرض شديد يطيب منه صاحبه وكم من مرض خفيف
يموت به صاحبه وكذلك المستخرجات من الرمل والنجوم كثيرا ما تتخلف مع انه لا يعلمها
الا نادر من الاشخاص الذين لا يحصل الظن بقولهم لكذبهم في اغلب الاوقات فكيف
يمكن دعوى حصول الظن بالموت بواسطتها وان سلم حصوله فهو انما يكون في ساعة
لا يمكن فيها الاتيان بالفعل لعدم القدرة عليه سيما في العبادات كالحج و
الصوم ونحوهما مما فيه المشقة فالقول بجواز التاخير عن اول اوقات الامكان
يفضي الى فوت المامور به فيجب الاتيان به فورا ويجاب عن ذلك بان تخلف
الظن المستفاد من بعض هذه الامارات في بعض الاوقات لا يصير سببا لعدم
افادتها الظن الا ترى ان يغيم الرطب قد يتخلف عنه المطر مع انه كلما حصل يصير المظنون
وقوع المطر واما في التاسع فبان افادته الفور في المقام لاجل القرينة فان العادة
قرينة دالة على ان المراد بالامر الفور لان طلب السقي عادة لا يكون الا عند الحاجة
ولاجل ذلك يذمون العبد على ترك السقي ويعللون حسنه بان خالف امر مولاه
لا من حيث ان الفورية يستفاد من اللفظ ومحل النزاع في موضع لم توجد القرينة و
لو مثل العادة واما في العاشر فيمنع انه يفهم عرفا النسخ في مقام لم توجد قرينة حالية دالة

على ان مقصود المولى الاتيان بواحد منهما بل الظاهر انهم لا يفهمون ذلك كما يكشف عدم
تبادر الفورية عندهم وتبادر القدر المشترك ومع وجود القرينة الدالة على ذلك بعض
ذلك خارج عن المتنازع فيه واما في الحادي عشر فبانه قياس في اللغة ولا نقول به وان
فيجب العمل بمقتضاه في مقام لم يقم دليل على خلافه وفي المقام موجود بتبادر القدر المشترك وكثرة
استعماله فيه دون الفور المستفاد منهما انه الموضوع له دون غيره ولا شك ان الظن المستفاد منهما
يكون اقوى من الظن المستفاد من القياس واما في الثاني عشر فمن وجوه الاول ان هذا قياس
في اللغة فلا يجوز الاعتماد عليه كذا ذكره جماعة وفيه نظر الثاني ان اراد ان كل مخبر عنه بفصل مضمون
الجملة يقع في الزمان الحاضر كما هو الظاهر منه فيمنع ذلك في الاول لان الجملة الاسمية لا تدل على الزمان
الحاضر قال الشيخ عبد القاهر المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالفعل
وقال في موضع اخر موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء من غير اقتضائه ان يتجدد ويحدث شيئا فشيئا
فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له وكلامه صريح سيما الاول في ان الاسمية
لا تدل على الزمان اصلا ويستفاد من كلمات النحاة ايضا ان الجملة الاسمية لا دلالة لها على الزمان اصلا وعلى هذا فكيف
يمكن دعوى ان الجملة الاسمية تدل على الزمان الحاضر لا يقال قد اتفق الاصوليون وادعوا الاجماع على
على ان المشتق حقيقة في الحال وعلى هذا فكيف يقال ان الجملة الاسمية لا تدل على الزمان الحاضر لانا نقول
اتفاقهم على كونه حقيقة فيه فقط ليس من جهة ان زمان الحال معتبر في مفهومه كالفعل بل لاجل ان المشتق
عندهم موضوع للذات حين تلبسه بمبدأ الاشتقاق ووجوده فيه كما ان الرجل مثلا وضع للذات حين
اتصافه بالبلوغ ولما كان حين ثبوت المبدأ للذات في الحال تحقق المعنى الموضوع قالوا ان اطلاق
المشتق على الحال حقيقة وفي زمان الماضي والاستقبال لم يتحقق المعنى الذي وضع له اللفظ قالوا ان
اطلاق المشتق على الذات المتصف بالمبدأ فيهما مجاز كما ان اطلاق الرجل على ذات لم
يثبت له البلوغ بالفعل مجاز وحين تحقق هذا المعنى له بالفعل يكون حقيقة وليس ذلك لاعتبار
زمان الحال في مفهومه اذ لم يقل احد ان الجوامد تدل على الزمان وبالجملة لا فرق بين المشتقات و
الجوامد في عدم الدلالة على الزمان اصلا ولما كان حين اتصاف الذات بالمبدأ في زمان الحال تحقق المعنى
الموضوع له قالوا ان المشتق حقيقة في الحال وليس مرادهم من ذلك ان زمان الحال داخل في مفهومه كالفعل
والى ذلك اشار بعض المحققين ايضا حيث قال ان عدم صحة اطلاق المشتق على حقيقة فيما انقضى ليس

المشتق

من جهة

من جهة ان زمان الحال داخل معتبر في مفهومه كما ان عدم الاطلاق على المستقبل لا يقتضي
اعتبار القدر المشترك بين الحال والماضي في مفهوم المشتق بل عدم الاطلاق من جهة ان
تحقق المعنى شرطه حين الاطلاق في صحة الاطلاق كالجوامد فلا يقال هذا ماء بعد انقلابه
الى الهواء انتهى وان سلمنا دلالته على ذلك فنقول انها دالة على ان مضمونها واقع في
زمان الحاضر مثلا قولنا زيد منطلق يدل على حصول الانطلاق له في زمان الحاضر
فمقتضى القياس عليه ان مضمون الامر واقع في الحال ومضمونه انما طلب الفعل الحتم كما صرح
به بعض الاجلة فنحن نقول بانه واقع في الزمان الحاضر وهو الفعل المطلوب من المخاطب فلا
شك انه يمكن القول بانه واقع في زمان الحاضر والا لزم تحصيل الحاصل كما لا يظهر بادنى
تامل وبالجملة ان اراد المستدل قياس الامر على الخبر في ان طلب الفعل واقع في زمان الحاضر
اي يكون زمان الحاضر ظرفا للطلب فلا شك انا نقول وان اراد قياسه على الخبر في ان
الفعل المطلوب من المخاطب واقع في زمان الحاضر فلا يمكن القياس لانه يلزم ح تحصيل الحاصل
وسلمه في الثاني ولكن نقول لا يمكن قياسه عليه لان المتكلم به يقصد مضمون الجملة وهو الطلاق
في قوله انت طالق مثلا في الواقع مقارنا لفراغه من اللفظ بكلام الانشائي ولا يمكن القول بذلك
في الامر لانه يلزم تحصيل الحاصل اذ الفعل المطلوب على مقتضى القياس ح يحصل مقارنا للفراغ من
من التلفظ بالكلام الانشائي كما في قولنا انت طالق مثلا فكيف يمكن طلبه لان تحصيل الحاصل اذا
الفعل ح وعلى هذا فلا يمكن توجيهه الى الحال كما في الانشائيات الاخر كانت طالق وانت حر بل الى
الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عندهم عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار
الى الحمل على المعاني الا لدليل لتوهم الترجيح من غير مرجح ثم هذا ان قلنا ان المضمون الجملة في الكلام
في الامر الفعل المطلوب من المخاطب واما ان قلنا هو طلب الفعل فلا شك انا نقول بوقوعه في الزمان
الحاضر فظهر مما ذكرنا ان قياس الامر على الخبر والانشاء اما غير مفيد للمطلوب او غير ممكن الا ان يقال انه
لما تعذر في الامر الحمل على حقيقة الحال فليحمل على اقرب المجازات وهو ان الاول بعد الفراغ من الصيغة
وان كان مقصوده انه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية القائمة بالمتكلم الصادرة عنه حاصلة في
الحال فيكون الامر كذلك فذلك م ولا يمكن الفراغ في ذلك الفعل بذلك فانه لا شك انه في الامر النسبة
الانشائية الصادرة عن المتكلم وهو ايجاب الفعل وطلبه من المخاطب واقعة في الحال بلا تامل كما في الاخبار

و الانشائيات الاخر الثالث منع الاستقراء و الغلبة الموجبة و ذلك لان الكلام اما خبر او انشاء و
كل واحد منهما اما مركب من اسمين او اسم او فعل و ذلك الفعل اما فعل ماض او مضارع او غيرهما من
الافعال و الكلام الخبري المركب من الاسمين لا دلالة فيه على الزمان اصلا اما اذا لم يكن واحد من الا
سمين مشتقا فظ واما اذا كان احدهما مشتقا فلذلك ايضا عند علماء البيان وكذا النحاة بل ازمة من قال
من الاصوليين ان المشتق حقيقة في الحال ان زمان الحال داخل في مدلوله كالفعل على ما صرح به بعض
المحققين و قد اشرنا اليه سابقا ايضا بل لو كان كلام بعض منهم في ذلك فلا بد من صرفه عنه لان الظاهر عدم
الخلاف بينهم وكذا الكلام الخبري المركب من الاسم والفعل لا يدل على الزمان الحاضر اما اذا كان فعل ماض
او مجردا فظ و اما اذا كان مضارعا او نفيا فلانه لا دلالة على الزمان الحاضر لانه اما مشترك بين الحال و
الاستقبال او حقيقة في الثاني وكذا الكلام الانشائي الباقي على مقتضى وضعه المركب من الاسمين
لا دلالة فيه على الزمان لانه اما ان يكون تمنيا او ترجيا او استفهاما ولا دلالة في واحد منها على زمان
فضلا عن زمان الحال بخصوصه فانه لا يتبادر من قول القائل ليت زيدا قائم او لعله قائم سوى
تمني قيامه او ترجيه واما في زمان الماضي فلا يستفاد من قول القائل ازيد قائم سوى قصد التفهيم
عن المسؤول عنه واما في زمان الحال فلا فكذا الكلام الانشائي المركب من الاسم والفعل لا دلالة فيه
على الزمان اصلا اما اذا كان تمنيا او ترجيا او استفهاما فلما عرفت اما اذا كان عرضا او شرطا فلانه لا دلالة لهما
على الزمان وان الزمان من مدلولهما كالفعل نعم في الثاني ربما يستفاد الفورية من الخارج كالفاء
ان قلنا بدلالتها على التعقيب كما هو مختار جماعة ثم النهي يدل على الفور بالالتزام وذلك لا
يجري نفعا ولا يوجب اللحوق الا بالقياس ولا نقول بذلك اما منع المقصود والاتفاق
فانها في الاصل لا دلالة فيها على الزمان اصلا و نقلت من وضعها الاصلي الى افادة ان مدلولها
واقع في الحال فدلالتها على الزمان انما هو بواسطة النقل فلو يمكن قياس الامر عليها الا با
لقياس ايضا ولا نقول بذلك مع انه انه قياس عليها اما غير ممكن او غير مفيد نعم هذا ان
لم نقل ان مقتضى الاستقراء القول بعدم افادة الفورية فلا اقل من التوقف الرابع لا شك
ان المتبادر من الامر في عرفنا القدر المشترك بين الحال والاستقبال فيكون حقيقة في ذلك في عرفنا
و باصالة عدم النقل يصير المظنون انه موضوع في عرف اللغة لذلك ومع الظن المستفادة الا
الاستقراء وان سلمناه معارض بالظن المستفاد من اصالة عدم النقل بترجيح الثاني على الاول
لكونه اقوى منه باعتقاده ما للشهرة العظيمة فلا اقل من التوقف وبالجملة الاستدلال بهذا



[illegible] عن زمان الحال [illegible]

على الفورية لا وجه له بالمرة واما في الثالث عشر فبانه قياس لا نقول به لان ما ذكر من الاولوية
ممنوعة و اما في الرابع عشر فما مر من الجواب عن الثالث واما عن الخامس عشر فمن وجوه الاول
منع ان الاحتياط يقتضي الاتيان به فورا لاحتمال ان يكون للتراخي كما هو المحكي عن بعض الا
صوليين او مشتركا بينهما كما هو مذهب السيد ره و جماعة فلو نقطع بالامتثال ان اتيانه به فورا
ومع فلا احتياط في الاتيان به فورا فكذا يحتمل عدمه فترجيح احدهما على الاخر ترجيح من غير مرجح
الثاني منع وجوب الاحتياط كما هو مذهب جماعة و ما ذكره من الادلة محمول على الاستحباب
لكونها معارضا باقوى منها وان سلمناه فغاية ما يستفاد من هذا الدليل هو وجوب الاتيان
به فورا لان اللفظ حقيقة في الفور و يدل عليه كما هو المطلوب الثالث منع ان صورة عدم الا
تيان به فورا لا يحصل منه اليقين بالبراءة بل نقول يحصل له بالاتيان في اي وقت من الاوقات
المامور به هو القدر المشترك بين الفور والتراخي بدليل التبادر ولا شك ان الاتيان به
يقتضي الاجزاء و بالجملة القول بالاحتياط انما في موضع لم يوجد دليل على ان مخالف الاحتياط تم
ما اذا وجد فلا وجوب واما في السادس عشر فيمنع دلالة الامر على وجوب الاتيان به في اول اوقات
الامكان بل هذا ليس الا مصادرة على المطلوب و عين المتنازع فيه و حصول الامتثال بالاتيان به انما هو
لتحقق الاتيان بالمامور به وهو الماهية لا دلالته على الفورية ومع ان جواز تاخيره عن الاوقات
الامكان بالمقدار الذي قدر بل الفرق بين ذلك والذي قلتم موجودة فانه لا يجب فعلها دائما ولو مع
حصول الظن بالموت والمامور به ليس كذلك فانه يتعين فعله عند الظن ويجب القصد على الاتيان
به ثم اعلم انه قد ذهب بعض المتاخرين الى ان الامر وان لم يقتض الفور لغة ولكن يجب المبادرة
الى اوامر الشارع فورا واستدل على ذلك ببعض الادلة المتقدمة الى احتج القائلون بالفورية فقط
وقد عرفت الجواب منها وبان تاخير الفعل و عدم الاتيان به فورا يعد في العرف تهاونا و معصية
فيكون حراما فيكون الاتيان به فورا واجبا ويمكن المناقشة في ذلك بمنع ان تاخير الاتيان بالفعل فورا
يعد في العرف تهاونا بل الظاهر انه اذا لم يستفاد الفورية من الامر كما هو المختار وامر المامور به
الفعل مع عدم الاعراض عن الاتيان به و هو المعهود امارة منه يدل على ذلك بل قصد الاتيان
به بعد ذلك لا يعد في العرف تهاونا و فتامل فانه احسن ثم اعلم ان الظاهر ان المراد بالفور ان

قلنا بافادة الامر ذلك ليس المبادرة الى الفعل في اول الاوقات الامكان الاتيان عقلا بل
المراد ما يعد به المكلف في العرف مبادرا و مجاوز عنه متهاونا و هذا يختلف بحسب اختلاف
المامور به فعل المامور به والاوقات مثلا اذا امر المولى عبده بالسقي فتاخر ساعة مع امكان
الاتيان في اقل منها يفوت الفورية و يعد متهاونا واذا امر باطل ومع الى سفر هنا مثلا فتاخره
اسبوعا او اسبوعين لتحصيل بعض المقدمات لا يفوت الفورية ولا يعد متهاونا وبالجملة ا
المراد بالفور الاتيان بالفعل المامور به بعد تحصيل مقدماته في اول اوقات الامكان
و تلك يختلف بحسب اختلاف الافعال فكم فعل له مقدمات كثيرة لا بد من تحصيلها في زمان طويل
و كم فعل ليس بهذه المثابة بل مقدماته في غاية القلة والندرة ولا يحتاج تحصيلها في زمان الى
مضي زمان طويل وكم فعل متوسط بينهما احتج بعض من قال بكونه مشتركا بينهما وهو السيد ره بوجوه
اشار اليها في الذريعة الاول ان اللفظ من توقيت لا تعيين وتخصيص و ليس يجوز ان يفهم
من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يجوز ان يفهم منه الاماكن والاعداد و كل شيء لم يتناوله لفظه الا من
الثاني لا خلاف في ان الامر قد ورد في القرآن والاستعمال عند اهل اللغة و يراد به تارة الفور
واخرى التراخي وقد بينا ان ظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما مشترك بينهما ا
الثالث انه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات بل اريد منه التعجيل
او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه و من دفع حسن الاستفهام هاهنا
كان معاندا في كل موضع الرابع انه يحسن بغير اشكال ان يقيع قول القائل قم دائما وما اشبه ذلك من الا
ان يقول الساعة او في الثاني بان يقول متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي
لما حسن ذلك و لكان ذكره عبثا و نقضا هذا ما استدل به في الذريعة فقلناه بعبارته و يمكن ا
المناقشة في الجميع اما في الاول فبان دلالته على خلاف مطلوبه اوضح بل ان تم فانما يدل على مذهب
من قال بكونه موضوعا للقدر المشترك بينهما اذ لا دلالة فيه مع كونه مشتركا لفظيا بينهما ام ولا لا
وجه لقوله ان اللفظ خال من توقيت الخ فانه على تقدير الاشتراك فيه دلالة على التوقيت و مثاله
لم تكن لا جعل ان المقصود منه اي الزمانين ومع فكيف يمكن القول بانه لا يفهم من اللفظ الفور
والتراخي كما لا يفهم الاماكن والاعداد فتم واما في الثاني فمن وجوه الاول منع دلالة الاستعمال
من حيث هي الحقيقة لانه كما يوجد استعماله في المعنى الحقيقي فكذا يوجد استعماله في المعنى ا



المجازي فالقول بانه دليل على الاول يحكم الثاني انه لو قلنا انه حقيقة فيهما لزم الاشتراك
و هو خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالدليل والمظنون عدمه لا يقال ان قلنا بكونه حقيقة في
القدر المشترك بينهما لزم ان يكون استعماله له في الفور والتراخي مجازا ايضا و هو خلاف
الاصل ايضا لانا نقول هذا انما يستقيم اذا استعمل في كل واحد منهما و اريد الخصوصية من نفس
اللفظ و مع ذلك لاحتمال ان يكون استعمل في القدر المشترك واريد خصوصية كل واحد
من الفور والتراخي من الخارج ومع لا يلزم المجاز اصلا بل الاصل عدم المجاز والاشتراك لكونه
اغلب واشيع فالمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب الثالث انه لو كان مشتركا بينهما لزم النقل لان
المتبادر هو القدر المشترك بين الفور والتراخي ولا يخطر بالبال شيء منهما فيكون مجازا حقيقة
في القدر المشترك بينهما عرفا ومع لو قلنا بانه في اللغة موضوع بخلاف ذلك لزم النقل ولا
والاشتراك ولا شك ان كلاهما خلاف الاصل واما في الثالث فبوجهين الاول انا نمنع انه
حسن الاستفهام دليل الاشتراك اللفظي لانه يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي لشيوع التجوز
به عن خصوصية بعض الافراد ومع يحتمل المخاطب ارادته و غفلته عن الاتيان بالقرينة فيحصل به رفع
ذلك الاحتمال ولا يتم في ذلك عرفا قابل هذا احسن هكذا ذكره جماعة الثاني انه كما يستفاد
من هذا الدليل الظن بوضعه لهما فكذا يستفاد من بعض الادلة المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة
يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما و الظن المستفاد من ذلك اقوى من الظن المستفاد من
هذا الدليل بلا تامل فالعمل به واجب واضعف من قال بافادته التراخي وهو من قال بان في الامر
دلالة على جواز التراخي و عدم الاتيان به فورا على ما يظهر من بعض العبارات لوجوه الاول ان
يجري ان يقول هذا الفعل مراد منكم في المستقبل او واجب عليكم و معلوم انه ليس في ذلك
تعيين بوقت فيكون الاوقات كلها متساوية الثاني ان لفظ الامر في اقتضاء الاستقبال كلفظ الخبر
المبني عن الاستقبال فاذا كان فلان يستقبل لا ينبئ عن اقرب الاوقات فكذلك الامر الثالث ان
الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد به وقتا معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات
كلها متساوية لان بعضها بان يوجب ايقاع فيه ليس باولى من الاخر فلا بد ان يكون المراد ا
التخيير فيها للزوم الترجيح من غير مرجح و يمكن المناقشة في الاول بانه ان اراد ان الامر يجري مجرى ما ذكره
من المثالين في الدلالة على الزمان تضمنا كما هو الظاهر منه على ما قيل فيمنع ذلك لان الامر لا دلالة له

القرينة

على الزمان اصلا لا على الفور ولا على التراخي ولا على التخيير بل المتبادر هو القدر المشترك
بينهما وان اراد انه لا دلالة فيه على الزمان اصلا كما يقول به من قال بالماهية فموجب
القول له بالتخيير لعدم دلالته على الزمان واذ لا دلالة للفظ عليه فالعقل يحكم با
بالتخيير لان المخاطب لو اراد زمانا مخصوصا لبينه ثم ونقول به وبان مفادهما واحد
فلا وجه لجعلهما وجهين متغايرين وبما ذكر يظهر الجواب عن الوجه الثالث الخ ويمكن ا
الاحتجاج لمن قال بالتوقف بان اللفظ استعمل في الفور وفي التراخي وفي القدر المشترك ولا
يمكن القول بانه حقيقة في الجميع للزوم الاشتراك ولا دليل على كونه حقيقة في واحد
منها بخصوصه فالواجب التوقف ويظهر الجواب عنه مما تقدم بادنى تامل ويمكن الاحتجاج
للقاضي بانه لو جاز التاخير من غير بدل وهو العزم على الفعل لم ينفصل عن المندوب ويمكن
الجواب عنه بان الانفصال عن المندوب يحصل فانه يجوز تركه دائما من غير بدل واما الواجب
فليس كذلك فانه لا يجوز تركه دائما وهذا كاف في الفرق بان الامر لا دلالة فيه على التخيير بين
الاتيان بالفعل فورا وبين الاتيان به بعد بدل المستفاد منه ليس الا الطلب المشترك بين
الفور والتراخي فالقول بان للمكلف توسعة وجوب العزم على الفعل الواجب عند ترك الاتيان
الاتيان من احكام الايمان وثبت مع ثبوته لا انه من مقتضيات مدلول لفظ الامر اذا عرفت
ذلك فالحق في المقام عدم دلالة الامر على الفور او التراخي بل الظاهر انه حقيقة في القدر
المشترك بينهما للتبادر وكثرة استعماله فيه المعتضد ان بالشهرة العظيمة التي يكون مثلها
كما فيه في المسئلة والوجوه المتقدمة فيه لدرء الاتيان على الاطلاق ولا يقتضي التكرار طلقا
لبعض الاصوليين اه اقول لا خلاف في انه اذا ورد الامر مقيدا بالتكرار او المرة وجب
حمله عليه بل وقع الخلاف في انه لا دلالة فيه على التكرار ولا المرة بل يدل على القدر المشترك
بينهما ذهب اليه ... وصاحب المعالم والمحقق البهائي والسيد الاستاد وجماعة
من المعاصرين والامام الرازي واتباعه والحاجبي والعضدي والبيضاوي والمنقول عن احتمال كما
عن السيد الثاني والامام الحرمين وصاحب الجمع الجوامد وابي الحسن البصري وحكاه السيد
عميد الدين على ما نقل من المحققين الثاني انه للتكرار مدة العمر ويكون بمنزلة ان القول افعل
ابدا لكن بشرط الامكان على ما ذكره جماعة كما عن الاستاد ابي اسحق الاسفرايني و
ابو حاتم القزويني والمازني وعبد القاهر والبيضاوي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ا
الثالث

الثالث انه للمرة ولا يحتمل التكرار كما عن ابي الحسن وجماعة والشافعي الرابع يقتضي بظاهره المرة
الواحدة من غير زيادة يحتمل وهو المنقول كما عن الشافعي الخامس انه مشترك بينهما لفظا ذهب
اليه السيد المرتضى وبعض العامة كما عن ابن زهرة السادس التوقف في مدلوله بمعنى انه لا
يدري انه للفور او التراخي احتج من قال بالاول بوجوه الاول ان المتبادر من الامر ليس
الا طلب الفعل ايجاد الطبيعة والمرة والتكرار خارجان عنه كالزمان والمكان وغيرهما من
صفات الفعل ويشهد على ذلك انا نرى ان السيد اذا امر عبده بدخول الدار فاتى به مرة
لم يحسن منه ذمه على ترك المعاودة اصلا بل لو ذمه لامه العقلاء كما لو كرر مرة العبد من غير اذن
سيده فانهم يلومونه مستندين في ذلك الى ان المولى ما صدر عنه الا ما يقتضي الاتيان كالملهم فلم
فعلته مكررا بلا اذن منه نعم لما كان الامتثال به يتوقف على ايجاد الماهية فلا بد من ان يكون
مرة واحدة ولكن لا لخصوصها بل لاجل تحقق الماهية المطلوبة في ضمنها الثاني انه يحسن في
العرف ان يقيد الامر بالمرة كما يحسن تقييده بالتكرار فيقال اضرب ضربة واحدة واضرب مكررا فلو
كان حقيقة في واحد منها لزم التكرار والتناقض واللازم باطل لوقوع التقييد بهما في كلام البلغاء
والفصحاء الثالث انه مستعمل في المرة تارة وفي التكرار اخرى فان قلنا انه حقيقة فيهما لزم الاشتراك
او في واحد منهما لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز الرابع
انه لو كان للتكرار لزم التكليف بالاطاق لان الاتيان بالمأمور به على الدوام غير ممكن بل واللازم
باطل بالاتفاق الخامس انه لو كان للتكرار لزم ان يكون كل عبادة ناسخة لما قبلها اذا لم يمكن ا
اجتماعهما معه في الوجود كالحج والصلوة وغسل الوجه وغسل اليدين في الوضوء لاستلزام الصلوة و
الصوم والالزم التكليف بالحج واللازم باطل والملزوم مثله السادس انه يحسن الاستفهام
عرفا عند قول المولى اشتر اللحم عن ارادة المرة والتكرار ولو كان موضوعا لواحد منهما لما حسن
ذلك عرفا كما في الالفاظ التي لها معان خاصة بها ظاهرة فيها الا ترى انه لا يحسن عند قول القائل
جاءني زيد الاستفهام عن مجيئه فلو كان الامر على واحد منهما لما حسن الاستفهام كما في المثال السابع
انه قال اهل اللغة انه لا فرق بين افعل وتفعل الا في كون الاول امرا والثاني خبرا ولما كان مقتضى ا
الاول لا يحصل بالمرة ولا دلالة فيه على التكرار والمرة فكذا الثاني والا لحصل الفرق بينهما في الخبرية والامرية
الثامن الاستفهام واقع على انه لو امر احد وكيله في طلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها اكثر من واحدة فلو كان

للتكرار لكان له ان يطلقها الزائد عليها ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فيمنع التبادر عرفا فان القائلين
بافادته المرة والتكرار يمنعون من ذلك ودعوى اهل العرف انه خلاف ما يتبادر عنه من عدم ثبوت حجة
لان غاية ما يثبت من الدليل ان المتبادر عند الجميع حجة ودليل الوضع واما عند البعض فلا حجية فيه لانه
لا يحصل منه الظن بالوضع واما في الثاني فيمنع لزوم النقض لان قيام الدليل الظاهر على خلاف مقتضى
معنى لا يكون التصريح بخلافه نقضا لان ذلك قرينة على ارادة خلاف الظاهر من اللفظ مجازا واذا
كان كذلك فلا نقض الا ترى انه لو قال المولى لعبده اضرب ولا اعاقبك على تركه فلا يعد ذلك
في العرف تناقضا بلا تامل جدا وبطلان مطلق التكرار ولان التكرار للتاكيد ودفع احتمال المجاز
شايع وذايع في الكتاب والسنة وكلام البلغاء والفصحاء فكيف يمكن ان يدعى ان التكرار في الكلام
غير جائز لزعم التكرار بلا فائدة غير جائز وعبث ونحن نقول في الامر التكرار للتاكيد ودفع ا
احتمال ارادة المجاز من اللفظ فلا يكون عبثا سلمنا ذلك لو كان لواحد منهما ولكن نقول عدم لزوم
النقض والتكرار على تقدير تقييده بالمرة والتكرار كما يحتمل ان يكون لاجل كونه موضوعا للقدر
المشترك بينهما فكذا يحتمل ان يكون لاجل كونه مشتركا لفظيا بينهما وكل واحد من القيدين قرينة
على ارادة واحد من معنى المشترك اذ على هذا التقدير يلزم التناقض والتكرار الخ واما في الثالث
فيما مر في جواب من استدل بهذا الدليل على كون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب
والندب والفور والتراخي واما في الرابع فبان مراد من قال بالتكرار انما هو التكرار الممكن ومع
فلا يلزم التكليف بالاطاق ان قلنا بافادته له واما في الخامس فيمنع لزوم النسخ او لان
ورود الامر الثاني عقيب الاول قرينة على ان المراد الاتيان بالاول في وقت الاتيان با
بالثاني وكذا العكس او ان المراد منه المرة مجازا وعلى هذا فلا نسخ ويمنع ايضا افادته المطلوب ثانيا
لان عدم لزوم النسخ كما يحتمل ان يكون لكونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فكذا يحتمل
ان يكون لاجل كونه حقيقة في المرة وعلى هذا فلا وجه للاستدلال به للدلالة على المطلوب واما
في السادس فيمنع دلالة حسن الاستفهام ان يكون لكونه حقيقة للقدر المشترك لان
حسن الاستفهام دليل الاشتراك اللفظي دون المعنوي سلمنا كونه دليلا على الاول الخ
لكن نقول ان حسنه عرفا كما يحتمل ان يكون لاجل كونه مشتركا بينهما معنى فكذا يحتمل ان
يكون

ان يكون لاجل كونه مشتركا لفظا لانه دليل عليهما والعام لا دلالة على الخاص ثم وايضا
يحتمل ان يكون لاجل حقيقة في واحد من المرة والتكرار والاستفهام لدفع احتمال ارادة المجاز
فان الاستفهام لدفع ارادته اذا كان مما استعمل فيه اللفظ عرفا شايع وذايع سيما اذا كان ا
استعماله فيه كثيرا كالامر فانه قد استعمل في المعنيين كثيرا واما في السابع فيمنع ثبوت النقل المذكور
عن اهل اللغة وان سلمنا ثبوته فيمنع عدم دلالة المضارع على التكرار لتصريح بعض اهل البيان بان
المضارع يدل على الاستمرار فال

واما في الثامن فيمنع دلالته على كونه للقدر المشترك اولا بل يحتمل ان يكون ذلك لاجل كونه حقيقة
في المرة كما هو مذهب جماعة الثاني منع الاتفاق فان القائلين بانه يفيد التكرار يمنعون من ذلك
بل يقول له ان يطلقها اكثر من مرة واحدة سلمنا ذلك نقول الاتفاق مانع منه والا لكنا نقول
به ويمكن الجواب عن بعض هذه المناقشات اما عن المناقشة الاولى والثانية فيما تقدم واما في
السادس فبانه بعد تسليم كون الحسن الاستفهام دليلا على الاشتراك المعنوي لا وجه لمنع دلالته
على كونه حقيقة في القدر المشترك بما ذكره من انه ربما يكون حسنه لكونه مشتركا بينهما لفظا او كونه حقيقة
في واحد منهما والاستفهام لدفع احتمال المجاز فان كون الاستفهام لاجل ذلك خلاف الظاهر ثم واحتج
من قال بالثاني انه لو جوه الاول ما رواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج الا
فحجوا فقال الاقرع اني كل عام يا رسول الله فسكت حتى قال هذا القول ثلثا ثم قال لو قلت نعم لو
جبت ولما استطعتم الثاني ما روي عن سراقة انه قال لرسول الله احجتنا هذا لعامنا ام للابد من
وجه الدلالة فيهما على ما نقله المص ره منهم لو لم يفد التكرار لما اشتبه الامر عليهما وهما من اهل اللغة الثالث
اوامر القران المجردة عن القرائن تقتضي التكرار اجماعا ولو لم تفد ذلك لما وجب حملها مع تجردها عن
القرائن عليه مع تضمنها التكاليف التي فيها المشقة الرابع ان النهي يفيد التكرار فكذلك الامر قياسا
عليه لجامع بينهما وهو اشتراكهما في الطلب الخامس ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واذا كان الضد
فيهما عنه منهيا عنه في جميع الاوقات لان النهي يفيد الالتزام الدوام فيلزم ان يكون الامر للتكرار

السادس انه لو لم يكن يفيد التكرار لما صح دخول النسخ فيه اما بعد الاتيان بالفعل فظاهر لان لا تكليف
بعد الاتيان بالمامور به والنسخ انما هو في موضع ثبت التكليف لولا ورود الناسخ واما قبله فللزوم نسخ
الشيء قبل الاتيان به وهو غير جائز للزوم البداء وهو عليه تعالى ممتنع واللازم باطل بالاتفاق وبطلانه
دليل على بطلان الملزوم السابع انه لو لم يفد التكرار لما جاز الاستثناء منه لانه يلزم التناقض في
بيان ذلك ان الاستثناء يدل على اخراج ما لولاه لدخل فيستفاد منه دخول المستثنى في مدلول
اللفظ لغة والصيغة على تقدير القول بعدم افادته التكرار يفيد عدم دخوله في مدلولها وهذا
عين التناقض واللازم باطل فانه يصح ان يقال صم يوم لا الاحد الثامن ان الامر لا دلالة فيه على الاتيان
بالفعل في وقت معين فاما ان يجب فعله في كل وقت من الاوقات فثبت المطلوب او يجب فعله
في وقت معين فيلزم الترجيح من غير مرجح او لا يجب فعله في وقت من الاوقات والقسمان
الاخيران باطلان فتعين الاول وبعبارة اخرى احتمل ان الامر المطلق ليس بان يتناول بعض ا
الاوقات باولى من بعض فيجب تناوله الكل حذرا من لزوم الترجيح من غير مرجح التاسع ا
الاحتياط فان الاتيان به مكررا يحصل اليقين بالبراءة فانه لا يخلو اما ان يكون في الواقع للمرة او
التكرار فان كان الاول فيحصل الاتيان به مكررا يحصل الاتيان بالمرة ايضا فيتحقق الامتثال وان
كان الثاني فهذا في مقتضاه ايضا واما لو اتى به مرة واحدة فيحتمل ان يكون في الواقع للتكرار ومع
ذلك لا يتحقق الامتثال فيجب الاتيان به حذرا من المخالفة العاشر قوله ص اذا امرتكم بامر فاتوا
منه ما استطعتم فان معناه فاتوا ما امرتكم به ما استطعتم وهذا يفيد التكرار الحادي عشر انه سئل
عن النبي ص لما راه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوتين اعمدا فعلت ذلك يا رسول الله فقال ص نعم و
لولا انه من الامر التكرار لما كان لسؤاله وجها بل كان عبثا الثاني عشر انه اذا قال احد لغيره احسن
الى عمرو فلان يتبادر منه الدوام والتكرار وهو من علامة الحقيقة الثالث عشر انه لو لم يفد
التكرار لا احتاج المكلف اذا ترك الاتيان بالفعل في الزمان الاول في فعله في الزمان الثاني
الى دليل لعدم تناول الامر له وهو باطل بالاتفاق الرابع عشر انه لو لم يفد التكرار لما حسن ان
يقول افعله مرة واحدة لعدم الفائدة في ذكره الخامس عشر ان اهل الردة لما منعوا الزكوة تمسك
ابو بكر عليهم في تكرارها بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكره احد فذلك دليل على افادته التكرار
في عرفهم والا لانكروا عليه سيما في مثل المقام واذا ثبت افادته التكرار في عرفهم فبضميمة اصالة

عدم

عدم النقل تم المطلوب واستدل بوجوه اخر تركناها لضعفها ويمكن المناقشة في الجميع اما في ا
الاول والثاني فضعفهما سندا ودلالة اما الاول فلعدم ثبوت صحته واما في الثاني
فبما اشار اليه المصنف ره بقوله وجواب الاول ان هذا لا يصلح حجة للقاطعين بالتكرار بل
لاصحاب الاشتراك وذلك لانه لو كان ظاهرا في التكرار فلما حاجة الى السؤال والقول بانه
استفهام لدفع احتمال المجاز خلاف الظاهر مع انه لو فتح باب هذا الاحتمال لهدم بنيان الا
ستدلال فيهما اذ يحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك او للمرة ولما اراد استعماله
في الاستمرار كثيرا بعنوان المجاز فسئل لدفع احتمال ارادته بعنوان المجاز سلمنا دلالتهما
على كونه حقيقة في الاستمرار ولكن نقول غاية ما يستفاد منهما الظن بذلك وهذا معارض
بالظن المستفاد من التبادر بكونه حقيقة في القدر المشترك ولا شك ان الظن المستفاد منه
اقوى من الظن المستفاد من خبر الواحد لاحتماله الكذب والتحريف والتصحيف وغيرها
من الوجوه واما التبادر فانه قطعي عندنا لا يحتمل غير هذه الوجوه مع انه معتضد بالشهرة
التي لا يبعد الاعتماد على مثلها فقط في المسئلة واما في الثالث فنمنع ان الاوامر المجردة الواردة
في القرآن والسنة عليه واحملوها الصحابة على ذلك فان الامر بالحج ليس للتكرار لكونه اتفاقا
فلو كان الامر يقتضي التكرار لحملوه عليه ولا يتوهم عدم افادته التكرار لكونه مقرونا بالقرينة الصارفة
عنه لانا نقول القول بهذا ليس باولى من ان يقال افادته التكرار في بعض المواضع انما هو لاجل ا
القرينة بل القول بذلك اولى لما عرفت من ان المتبادر في عرفنا القدر المشترك بينهما فحيث نقول
بانه حقيقة في ذلك لزم النقل وهو خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بالدليل وليس فتامل جدا واما في
الرابع فبوجوه الاول لا نم افادته التكرار ايضا كالامر كما هو مذهب جماعة سلمنا ذلك كما هو الظ
لكن نقول انه قياس وهو باطل سيما اذا كان مع الفارق كما في المقام فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
وهو انما يتحقق بترك الاتيان بها دائما فيلزم التكرار واما الامر فلا يقتضي الا ايجادها وهو
يتحقق بالمرة الواحدة ايضا وان التكرار في الامر مانع من غير فعل المامور به بخلاف النهي فانه
ليس كذا اذ التروك يجامع مع كل فعل سلمنا ذلك لكن نقول انه لا يفيد سوى الظن وهذا
الظن يعارضه الظن المستفاد من التبادر ولا شك انه اقوى من الظن المستفاد من القياس
سيما اذا كان معتضدا بالشهرة العظيمة الثاني ان النهي كنقيض الامر فانه يقتضي طلب الترك

والامر يقتضي طلب الفعل فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه كذا ذكره ره في ت
واما في الخامس فنمنع افادة الامر النهي عن الضد ان اراد به الضد الخاص ونمنع دلالة
النهي الضمني التكرار ان اراد الضد العام بل هو تابع له فان قلنا بافادته التكرار فيكون
النهي الضمني ايضا كك وان قلنا بعدمه فالنهي كك ايضا واما في السادس فبوجهين الاول
انا نمنع نقول بعدم افادته الدوام نمنع عدم جواز ورود الناسخ قبل الاتيان بالفعل
ان بعد مضي زمان يمكن الاتيان به فيه بل نقول بجوازه ولا يلزم البداء اصلا لان الامر به
في ذلك الزمان يكشف عن ثبوت المصلحة في الواقع موجبة للامر به والنسخ بعد مضي ذلك
يكشف عن ارتفاعها واذا تغاير زمان الامر وزمان النسخ فلا يلزم البداء اصلا ونمنع بطلان
اللازم ان اراد وروده قبل زمان يمكن ايقاع الفعل فيه بان نقول بعدم جوازه لما ذكر الثاني
انا نقول لا نم الملازمة ولكن نقول ثبوت النسخ عن ارادة التكرار به مجاز بدليل ما مر من الادلة
الدالة على كونه للقدر المشترك ولا نمنع من استعماله فيه بعنوان المجاز واما في السابع فنمنع
صحة الاستثناء ان اراد الاستثناء على سبيل الاتصال ونمنع دلالة الاستثناء على دخول ا
لمستثنى في المستثنى منه ان اراد الاستثناء على سبيل الانقطاع سلمنا جواز الاستثناء على طريق
الاول لكن نمنع دلالته على الشمول على سبيل الجمع بل يدل على شمول ما سواه كان على سبيل الجمع و
الاحاطة او البدل والاحتمال وعلى هذا فنقول اذا وقع الاستثناء من المتكلم في موضع كان يقول
اضرب الا في يوم الجمعة فهذا يدل على رفع التخيير المستفاد من قوله اضرب بطريق الالتزام فان
مفاده اضرب في اي وقت شئت على سبيل التخيير كما في قوله اضرب رجلا ولما استثنى يوم الجمعة
علم دفع تخيير ايقاع الفعل فيه المستفاد من الامر لا على الشمول على سبيل الجمع والاحاطة كما في الفاظ
العموم ثم سلمنا ذلك لكن نقول الاستثناء قرينة على ارادة العموم منه مجازا كما في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فان المفرد المعرف لا يفيد العموم على مذهب المحققين
بل في هذا المقام اريد منه العموم بقرينة الاستثناء للادلة الدالة على انه حقيقة في القدر المشترك
واما في الثامن فنمنع عدم افادة الامر الاتيان به في وقت معين بل نقول بانه يفيد ذلك كما ذهب اليه
القائلون بافادته الفور سلمنا ذلك لكن نقول عدم تقييد الاتيان في وقت معين لا يدل



على ارادة الشمول بل نقول عدم التقييد فيه ولا له قرينة على ان المراد ايقاعه في اي وقت شاء المكلف
المكلف الاتيان به وانه مخير بين ايقاعه في اي وقت كان اراد الاتيان كما في قولك اضرب رجلا من
دون تقييد بمعين سلمنا عدم دلالته على التخيير لكنه نقول عدم التقييد يحتمل ان يكون لاجل
انه اراد الاتيان به مرة في اي وقت شاء على سبيل التخيير ويحتمل ان يكون لاجل ارادة العموم فالقول
بان المراد الثاني دون الاول ترجيح من غير مرجح بل الواجب ح التوقف لعدم دليل على تعيين
واحد منهما واما في التاسع فنمنع وجوب الاحتياط مط كما هو مذهب جماعة سلمنا ذلك لكنه نقول
لوجوبه في موضع ثبت اشتغال الذمة يقينا بشيء ولا يعلم ذلك الشيء المكلف به فيجب الاتيان بما
يتيقن معه حصول البراءة كما في الفاظ العبادات على مذهب من قال بانها اسامي للصحيحة والحال
في المقام ليس كك فانا نعلم اشتغال الذمة يقينا بما سوى الواحد ونشك في التكليف بالزائد ومع
فيدفع بالاصل كما في الاشياء الاخر التي الخ لكن هذا انما يتم ان قلنا على تقدير افادته التكرار
يكون التكليف متعددة بحيث يستحق المكلف على اتيان فعل وكل واحد منها ثواب على حدة واما ان
قلنا ان المجموع من حيث هو تكليف واحد ويحصل بالاتيان به الامتثال لا بكل واحد بل يكون كل واحد
واحد من بعض المامور به واجزائه ولا يترتب عليه شيء عند عدم الاتيان به مكررا فيجب الاتيان به
مكررا ان قلنا بوجوبه في مقام اشتغال الذمة كما يظهر وجهه بادنى تدبر وتامل سلمنا ذلك
لكنه نمنع ان الاحتياط يقتضي الاتيان به مكررا لاحتمال ان يكون للمرة فقط كما هو مذهب جماعة او
مشترك بينهما ونفي التكرار كما هو مذهب اخرى وح الاتيان ولا ايضا في المرة الثانية اما حرام كما جماعة
هو مذهب من قال بالاول او محتمل الحرمة والاباحة كما هو مذهب من قال بالوقف فكيف يمكن ا
القول بان الاحتياط يقتضي التكرار مع ان الاحتياط هو الاخذ بالاوثق وما لا يحتمل الضرر سلمنا
ذلك لكنه نقول الاحتياط انما وجب مع عدم الدليل على عدم وجوب التكرار واما مع وجوده فلا
والدليل هنا على عدم افادته التكرار موجود وهو التبادر فانه دال على انه في عرفنا حقيقة في ذلك
واذا ثبت ذلك في عرفنا فبانضمام اصالة عدم النقل تم المط على ان هذا الدليل لو تم فانما يفيد
وجوب الاتيان بالمامور به مكررا لا ان التكرار موضوع له لغة كما هو المط واما في العاشر
فنمنع حجية الرواية لضعفها سلمنا ذلك لكن نمنع ان معناه ما ذكره اهل المتبادر منه فانه
اذا امرتكم بشيء فيجب عليكم الاتيان به بما امكنتم منه فلا يسقط الميسور بالمعسور

عليكم التكلف بالحج عند عدم القدرة الاتيان به بل الواجب عليكم ان تاتوا بما تمكنتم من الاتيان
به كقوله الميسور لا يسقط بالمعسور كما فهمه كثير من الاصحاب سلمنا ذلك لكنه تعول لغاية
ما يدل عليه الرواية وجوب الاتيان باوامره مكررا الا ان اللفظ حقيقة في ذلك لغة والا
لما احتاج الى هذا القول بل يكون حج تاكيدا واذا دار الامر بين كونه حقيقة في معنى يلزم منه
التاكيد وفي معنى لا يلزم منه ذلك فالثاني اولى لما عرفت واما في الحادي عشر فبوجوه
الاول منع صحة الرواية فلا يكون حجة الثاني ان غاية ما يثبت منها ان الامر بالطهارة للتكرار
ومع ذلك فلعل افادته التكرار انما هي لكونه معلقا على الشرط والامر المعلق عليه يفيده عندها غير
في يكون الدليل اخص من المدعى الثالث انه يحتمل ان يكون فهم الطهارة لاجل قياسه الامر با
بالطهارة على الاوامر الاخر كالامر بالصلوة والزكوة والصوم والحج والغسل وغير ذلك من الا
وامر لا من حيث دلالة اللفظ عليه لغة ولا شك ان فهم اهل اللغة المعنى من اللفظ انما يكون
دليلا على الحقيقة فيما اذا كان فهمه الى نفس اللفظ دون غيره الرابع انه كما يستفاد من هذا الدليل
الظن بوضعه للتكرار وكذا يستفاد من التبادر الظن بعدم الوضع ولا شك ان الظن المستفاد
من التبادر اقوى من الظن المستفاد منه لما عرفت فتامل جدا واما في الثاني عشر فبان فهم التكرار
في هذا المقام انما يستفاد من القرينة لا من نفس اللفظ وذلك لان الظاهر ان علة الامر بالاحسان
انما هي العشرة دون غيرها فلا شك ان المسبب يدوم بدوام السبب والعلة لما يستفاد ان المقصود بلا دوام ٣٢
الامر بالاحسان الى العشرة من حيث كونه عشرة فهم يستفاد ان المقصود التكرار لوجود علة
الامر في المامور به باحسانه في جميع الاوقات والتبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر المعنى
من اللفظ دون غيره واما في الثالث عشر فمنع عدم تناول الامر للاتيان به في الزمان الثاني
ولو على سبيل التخيير لانه يستفاد من الامر بطلب الالتزام في العرف عند عدم تقييده بوقت
معين ان مقصوده جواز الاتيان بالفعل في اي وقت اراد المكلف وان التخيير انما هو اليه
وعلى هذا فلا يحتاج في الاتيان به ثانيا الى دليل اخر بل الامر الاول كاف واما في الرابع
عشر فمنع اللازم فان التاكيد يدفع احتمال المجاز شايع وذائع فتم واما في الخامس عشر
فبوجوه الاول انه ما يثبت لنا تمسكهم بالاية على التكرار وعدم انكار الصحابة عليه الثاني
ان تمسكه به على التكرار وبما يكون لاجل اعتقاده انه لو قياسا على الصلوة والصوم والطهارة

وغيرها

وغيرها من الواجبات لا من حيث ان اللفظ دال عليه وعدم انكارهم عليه يحتمل ان يكون لاجل
حسن ظنهم به بانه سمعه من الرسول ص فتم الثالث انه معارض بمثله فانا نرى ان الصحابة فهموا
من بعض الاوامر عدم التكرار وحملوه عليه ايضا فلو كان حقيقة فيه لما جاز ذلك منهم فتم لا لا يقال ان
تلك الاوامر التي حملوها على خلاف التكرار انما كان لاجل القرينة الصارفة الظاهرة والكلام في الامر المجرد
لانا نقول القول بهذا ليس باولى من القول بالعكس بل القول بذلك اولى لما مضى من الدليل
الدالة على كونه حقيقة في القدر المشترك المعتضد بالشهرة العظيمة التي لا يبعد الاعتماد عليها
فقط في المسئلة هذا وربما استدل على كون الامر يفيد التكرار بالاستقراء فان الكثر الاوامر
الشارع يكون للتكرار مستعملة فيه والظن من اللفظ المستعمل في معنى كثيرا انه حقيقة فيه لان المجاز
المشهور في غاية الندرة واذا ثبت انه في عرف الشارع حقيقة في ذلك فبضميمة اصالة عدم
النقل يتم المط ايض ويمكن الجواب عنه بان الدال على الوضع ان سلم انما هو كثرة استعماله في معنى عند
الجميع لا عند بعض ولا شك ان استعماله في العرف في القدر المشترك اكثر من التكرار بل
ما مل فيكون في اللغة كذلك والا لزم حدوث التغير بين الوقتين والمظنون عدمه فتدبر فيه
المظنون انه موضوع له لما ذكرنا من ان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة ولا يمكن القول حقيقة بان
كثرة استعمال الشارع اللفظ في معنى وان لم يدل انه في اللغة موضوع للتكرار لما ذكرنا الا انه
يدل على انه وضعه لذلك المعنى لان كثرة استعمال اللفظ في معنى عند اهل الاصطلاح دليل
على الوضع له في اصطلاحهم لانا نقول لا شك ان المتبادر منه في العرف هو القدر المشترك
بينهما فيصير المظنون ح انه في اللغة موضوع لذلك فان قلنا ان الشارع وضعه للتكرار لزم ا
النقل ومخالفة العرف عرف المتشرعة لعرفه ولا شك ان المظنون ح عدمها فح نقول كما يستفاد
من كثرة استعماله اللفظ في التكرار ان سلم الظن بانه الموضوع له اللفظ في عرفه كذا يستفاد من
اصالة عدم النقل ومخالفة العرف عرف المتشرعة لعرفه الظن بعدم كونه الموضوع له في عرفه ولا شك ان
الظن المستفاد منهما بعدم وضعه اللفظ له اقوى من الظن المستفاد من ذلك بالوضع له ويؤيد
ما ذكرناه بل يدل عليه ان ما يتكرر من الاوامر يتكرر مختلف غير متفق الا ترى ان الصيام
والزكوة يتكرران في كل عام مرة والصلوة يتكرر في كل يوم خمس مرات وسجود العزائم يتكرر
عند استماع اية السجدة وهكذا ولو كان مجرد الامر يقتضيه لما اختلف هذا الاختلاف بل معه

بل بعد ذلك دليل على كونه يستفاد من القرينة لا من اللفظ فتم فان قيل ذلك وان لم يستفاد
منه الظن بالوضع لما ذكرت من الدليل لكن بعض المظنون في مقام لم توجد القرينة على واحد
من التكرار والمرة ان المراد الثاني لان المظنون الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب قلت
ان سلم ما ذكر من كثرة استعماله في التكرار فلا نم انه يستفاد الظن ان مطلق الامر الواقع
في كلامه للتكرار وذلك لان الاوامر المستعملة فيه على قسمين قسم منها يكون معلقا
على الشرط والصفة وهو اكثرها وقسم اخر منها وهو اقلها غير معلق عليهما والكلام في هذا
المقام انما هو في القسم الثاني ولا شك ان ما يقع في الكثرة الى حد يحصل منه الظن بان
المراد التكرار في موضع لم يقع القرينة عليه بل ان الظن المستفاد من ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة اقوى من هذا الظن وايض قد عرفت ان الاوامر التي للتكرار يكون مختلفة ويبقى
المراد منها امر واحدا ومع حصول الظن بان المراد التكرار مشكل جدا بل ان لم نقل ان الظن ا
المستفاد من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اولى فلا اقل من التساوي واحتج من قال
بالثالث ايض بوجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار مثلا فدخل مرة واحدة
عد ممتثلا ولو كان يفيد المرة لما حصل الامتثال الثاني ان الامر مشتق من المصدر والكثر ما
اشتق منه كالماضي والمضارع وغيرهما لا يفيد التكرار بل المرة فالمظنون ان الامر كذلك الحاقا
للشيء بالاعم الاغلب الثالث ان الايقاعات والتمليكات والتوكيلات لا يفيد التكرار فيكون ا
الامر كذلك ايض والجواب عن الاول بمنع ان غاية ما يستفاد منها الظن بانه يفيد التكرار لا انه يفيد
المرة وذلك لان حصول الامتثال باعتبار الدخول مرة يحتمل ان يكون لاجل وضعه للقدر
المشترك بينهما الا انه وضع للمرة ولان ما اشتق من المصدر سوى الامر لا يفيد المرة الواحدة
حتى يتبين ان المظنون ح ان الامر يفيد ذلك بل الظاهر انه لا دلالة فيه على وحدة ولا تكرار ايض
مع انه ان قلنا بانه يفيد ذلك فح يتعارض الظنان لان الظن المستفاد من هذا الدليل ما
بالوضع للمرة معارض بالظن المستفاد من اصالة عدم النقل بكونه موضوعا للقدر المشترك
الذي يكون اقوى من ذلك لاعتضاده بالشهرة العظيمة والادلة المتقدمة الدالة على
كونه موضوعا للقدر المشترك وعن الثالث اولا بانه قياس ولا نقول به ذلك وثانيا

بمنع

بمنع دلالة هذه الالفاظ على المرة الواحدة بل لا دلالة فيه الا على القدر المشترك بينهما واحتج من
قال بالخامس بوجوه ايض الاول انه استعمل في المرة تارة وفي التكرار اخرى والاصل في الا
ستعمال الحقيقة الا ان يقوم دلالة الثاني حسن الاستفهام فمن امر امرا مطلقا ولا عهد و
ولا قرينة ولا عادة يدل على المراد وهل اراد المرة الواحدة او التكرار وحسن الاستفهام دليل
على الاشتراك اللفظي الثالث انا نعلم حسن قول القائل لغيره افعل ابدا او افعل مرة واحدة
بلا زيادة عليها فلو كان مطلق الامر موضوعا للمرة الواحدة بلا زيادة لما حسن ان يقول افعل
مرة واحدة ولا تزد عليها لان ذلك عبث غير مفيد فان ذكر وا انه يفيد التاكيد وهو معنى
مقصود قلنا التاكيد ان لم يفد فائدة زائدة على فائدة اللفظ المؤكد كان عبثا هذا ما ذكره
السيد في الذريعة ويمكن الاستدلال له بوجهين اخرين ايضا احدهما انه ورد مقيدا بالمرة و
والتكرار فلو كان حقيقة في واحد منهما لزم التناقض او التكرار وهما باطلان لا يصدر ان
من العقلاء فيكون حقيقة فيهما معا دفعا لهما الثاني انه استعمل في المرة كما استعمل في التكرار
فان قلنا انه حقيقة في واحد منهما لزم الترجيح من غير مرجح وان قلنا مجاز فيهما معا يلزم وجود
المجاز بلا حقيقة ولا شك انه ان لم نقل بعدمه فهو في غاية الندرة والمظنون خلافه فيكون
حقيقة فيهما معا وفيما ذكر نيل الجدوى ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبما عرفت من ان
الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان سلمنا ذلك فنقول ان الظن المستفاد منه معارض بالظن
المستفاد من تبادر القدر المشترك بانه الموضوع له على ما عرفت ومع تعارض الظنان والظن
المستفاد من الثاني اقوى لكونه معتضدا بالوجوه المتقدمة التي استدل بها على وضعه له
والشهرة العظيمة التي وحدها كافية في الحجية واما في الثاني فبما عرفت سابقا في جواب من
استدل به على كونه مشتركا بين الفور والتراخي وايض انه كما يحسن الاستفهام عن ارادة المرة
والتكرار فكذا يحسن الاستفهام عن ارادة القدر المشترك ايض فلو كان حسنه دليلا على الحقيقة
فلابد من القول بانه مشترك بين الثلاثة والا لزم الترجيح من غير مرجح فتم واما في الثالث
فبان ورود التقييد للتاكيد وهو شايع وذايع في الكتاب والسنة وكلام الفصحاء والبلغاء
وليس بعبث والا لما وقع في كلامه تعالى وغيره من الفصحاء والبلغاء بل لا شك ان فائدة الا
تيان به كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى علم المعاني في البيان لحكمة الاتيان به واما عن

الرابع فبان عدم التناقض والتكرير عند التقييد ان سلمنا هما كما يمكن ان يكون لاجل كونه
مشتركا لفظيا بينهما كذا يمكن ان يكون لكونه مشتركا بينهما معنى اذ على هذا التقدير لا
يلزم واحد منهما ايضا لصلاحية الماهية للتقييد بالصور الكثيرة والقول بالتبادر
اظهر للتبادر وكون الاشتراك اللفظي خلاف الاصل وانت قد عرفت مرارا انه لو
قلنا بانه حقيقة في واحد منهما لا يلزم التناقض اصلا ولا التكرار الذي هو عبث واما
عن الخامس فنمنع الاستعمال في واحد من المرة والتكرار بل نقول يحتمل انه قد استعمل في
القدر المشترك بينهما وانه الموضوع له واريد الخصوصية من الخارج لا من اللفظ بل هذا
هو الاظهر حذرا من لزوم الاشتراك او المجاز سلمنا ذلك لكن نمنع انه لو قلنا بانه حقيقة
في واحد منها لزم الترجيح من غير مرجح لان هذا انما يلزم لو قلنا بكونه حقيقة في واحد منهما
بخصوصه اما لو قلنا بكونه حقيقة في واحد منها في الواقع ولكن لا نعلمها لان الاشتراك
خلاف الاصل المظنون عدمه فلا يلزم ذلك هذا وانت ان اثبات الوضع بمثل هذه الامور
الاعتبارية لا يخلو من اشكال لعدم افادته الظن الذي يمكن الاعتماد عليه والمتبع في معرفة
الوضع هو المدارك المخصوصة التي يستفاد منها الظن كما احتج من قال بالسادس بما احتج به
من توقف في مدلول الامر هو الوجوب او غيره وبظهر الجواب مما اجبنا عنه سابقا مادتي به
تدبر اذا عرفت هذا فالمختار في المقام كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وفاقا للمعظم
المشهور لما مر من التبادر المعتضد بما ذكرنا من الاحتجاج لهذا القول من الدليل الثاني والثالث
والشهرة المعظمة ثم اعلم ان مراد من قال بالتكرار كما يستفاد من بعض العبارات انه قيل للمامور
به فيجب الفعل مكررا عنده ولو متعددا ولو تكرر عصى ولم يحصل الامتثال اصلا ولو بالنسبة الى المرتبة الاولى
ايضا فعلى هذا القول لو اتى المكلف دفعة او دفعات متعددة ثم ترك الاتيان به لم يعد ممتثلا
ولا يستحق الثواب اصلا بالنسبة الى الاتيان به دفعة او دفعات بل يكون ما وجد منها كعدمها واجد
لان المامور به عنده المجموع من حيث المجموع واذا ترك الاتيان به مكررا فلم يات بالمامور به و
الاتيان ببعضه لا يوجب الامتثال ولا الثواب لعدم تعلق الطلب بخصوصه الا ترى ان من
اتى بثلث ركعات من الصلوة الظهر مثلا ولم يات بالرابعة لم يستحق على الاتيان بها ثوابا
اصلا ولا يحصل بها الامتثال ويحتمل ان يكون مراده انه اذا ترك الاتيان به مكررا فيكون اثما
بالنظر الى ترك الاتيان به مكررا ويكون ممتثلا بالنظر الى اتيانه مرة او مرات ومستحقا للثواب با

بازاء

بازاء الاتيان بها فعلى هذا يكون المامور به متعددة لا واحدا ومراد من قال بالمرة كما
يستفاد من بعض العبارات ايضا انه اذا اتى به مكررا يكون اثما ولا يكون ممتثلا بالنظر الى
الاتيان به في المرة الاولى ايضا لان المطلوب عنده الاتيان به مرة واحدة بحيث لا يزيد عليها فلو
زاد عليها فلا يحصل الامتثال الا بالمرة خاصة صرح لعدم اتيانه بالمامور به والحاصل ان مراده
انه لا يحصل الامتثال الا بالمرة خاصة ولو اتى به بعد ذلك لا يكون امتثالا ولا ثوابا ويستفاد
من ظاهر عبارة بعضهم ان مراده ان المامور به هو المرة الواحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه ويكون
الزائد عليها مسكوتا عنه نفيا واثباتا فعلى هذا الاتيان به في المرة الثانية ثانيا لا يعد عبثا
لعدم حصول الامتثال بالاولى والثانية وهكذا ثم لا يعد ممتثلا بالنظر الى الزائد عليها لعدم
تعلق الامر به ولا مخالفا ومستحقا للعقاب لو اتى به لعدم تعلق النهي عن الاتيان به اللهم الا ان
يكون المامور به عبادة وقلنا بحرمة الاقدام عليها اذا لم يرد امر بها فح يكون الزائد منهيا عنه
ويستحق العقاب لو اتى به ومراد من قال بالماهية كما يستفاد من ظاهر عبارة صاحب المعالم
وبعض المحققين انه لا اثم على ترك التكرار لكن لو اتى به ان الامتثال يحصل في المرة الاولى والثانية
والثالثة وهكذا يحصل الامتثال ويكون مثابا بالاتيان بها في كل مرة ويستفاد من بعض
العبارات ان مراده انه لا اثم على الترك والامتثال يحصل بالمرة الاولى فلو اتى بالزائد عليها لا يعد
ممتثلا ولا يكون مثابا وعلى هذا فلا يتحقق الثمرة بين القول بالمرة على التفسير الثاني
وبين هذا القول والمختار في المقام وفاقا لجمع من المحققين الاعلام انه على القول بكونه للماهية ايضا
لم يصدق الامتثال فيما بعد بالنسبة الى المرة الثانية والثالثة فصاعدا ولا يترتب على
الاتيان بها فيما بعد الاولى ثواب ولا عقاب بل لا يبعد القول بكونه اثما العقاب
على الاتيان به ان كان المامور به عبادة لان الاتيان بما لم يرد دليل عليه الشارع تشريع محرم
كما هو الظ لان الامتثال فرع الطلب والماهية تحصل في المرة الاولى وبعد حصولها لا يبقى
طلب حتى يصدق الامتثال لانه لو بقي فاما ان يكون بطريق الوجوب فيلزم الاثم بترك
التكرار والقائلون بالماهية لا يقولون بذلك او بطريق الندب فيلزم استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو ان لم نقل بعدم جوازه فلا شك في انه لا

دليل على جوازه ايضا بل ان قلنا به فالمتبادر خلافه ايضا ومع ذلك فكيف يمكن حمل اللفظ عليه وبالقول
بعدم بقاء الطلب بعد حصولها في المرة الاولى حتى يتحقق الامتثال وعلى هذا فالظ عدم تحقق
الامتثال بالاتيان بها وعدم جواز الاقدام على الفعل بقصد انه مطلوب الشارع هذا ان
اتى بالافراد متعاقبة واحدا بعد واحد تدريجا فان قيل يمنع عدم صدق الامتثال فيما بعد
المرة الاولى على القول بالماهية بل يمكن حصوله ايضا كما يحصل بالزائد والناقص اذا كان مخيرا
بينهما كما في القصر والاتمام فانه يحصل الامتثال بالزائد كما يحصل بالناقص وفي المقام يكون
كذلك ايضا وذلك بان يكون المكلف مخيرا بين الاتيان به مرة واحدة والاتيان به مراتب متعددة فان
قصد الاول لزمه ولا يحصل الامتثال بالزائد وان قصد الثاني لزمه ايضا ويحصل به دون
الناقص قلت كون هذا من باب الواجب المخير فيه بين الزائد والناقص يحتاج الى دليل
وليس والامر لا يقتضي سوى الاتيان بالماهية من حيث هي من دون تعلقه له بالافراد
كما هو المفروض ولا دلالة فيه على التخيير بين الزائد والناقص واذا كان لا تعلق له بالافراد كما
بل يتعلق بالماهية من حيث هي فح تكون هي المامور بها ولا بد من قصدها حتى يتحقق
الامتثال ولا يجوز له قصد الاتيان بالافراد من حيث انها مطلوبات والا لزم التشريع
المحرم بل ليس الاتيان بها الا لكونها مقدمات لوجودها واذا حصل الاتيان بها في المرة الاولى
فلا يجوز له الاتيان بها في ضمن فرد اخر لعدم الدليل على ذلك كما عرفت واذا كان كك فلا يتحقق
الامتثال فيما بعد المرة جزما واما ما ذكره في المثال فليس من قبيل ما نحن فيه لتعلق الامر فيه
بكل واحد من الناقص والزائد بخصوصه فيكونان شيئين متغايرين ولو بالاعتبار فاذا
اتى بكل واحد من الناقص والزائد فيصدق الامتثال وبالجملة لا وجه للقول بهذا على تقدير
كونه للمرة ايضا ولذا وجه المدقق الشيرواني في حاشيته على الحاشية ان مراد القائلين بكونه
للماهية من حصول الامتثال فيما بعد المرة الثانية والثالثة فصاعدا انهما لا يصيران سببا لعدم
حصوله على ذلك التقدير كما انهما يصيران سببا لعدم حصوله على قول من قال بانه للمرة
على التفسير الاول لا انهما تتصفان بالمطلوبية ثم لكن الظ من كلامهم خلاف ذلك هذا
اذا اتى بالافراد على سبيل التعاقب واما لو اتى بها دفعة واحدة كما ان يقول المامور
بالعتق بعبده انتم احرار لوجه الله فقيل على القول بكونها للماهية يحصل الامتثال بالجميع

لصدوره

لصدوره ممن اشتغل ذمته وكان متصفا بشرائط التكليف فلا وجه للقول بعدم حصول
البراءة ولا للقول بان المطلوب واحد منها لعدم المخصص بل يقع عتق الجميع ويثاب على
ذلك وعلى القول بكونه للمرة فلا يحصل الامتثال على التفسير الاول لعدم اتيانه بالمامور به
ويحصل الامتثال بواحد ويكون هو المطلوب ويستخرج بالقرعة على التفسير الثاني والزائد
يكون كان مسكوتا عنه فالاصل بقاؤه على الملكية لانه كيف يمكن القول بحصول الامتثال
بعتق الثلاثة على تقدير القول بالماهية فانه لو قصد عتق الجميع بنية الوجوب فيلزم
التشريع المحرم فيكون منهيا عنه ويبطل العتق وان لم يقصده فلا يقع ايضا لاشتراط الوجه في
العبادة وانه منهيا على هذا فلا يمكن القول بعتق الثلاثة وحصول الامتثال بذلك لانا نقول
هذا انما يرد ان قصد الاتيان بها من الثلاثة من حيث انها مامور بها واما اذا اتى بها من حيث انها
وسيلة لتحقق الماهية المامور بها كالاتيان بعتق واحد فلا يلزم التشريع ويتحقق الماهية
المتحققة في ضمن الجميع بالمطلوبية ويتحقق الامتثال بعتق الجميع لما ذكر فتدبر في المقام فانه من
مزال الاقدام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام قوله ره الامر المعلق على شرط او صفة لا يقتضي
الاستكرار هاه اقول القائلون بكونه للمرة يفيد التكرار قالوا بذلك ايضا عند تعلقه بشرط
او صفة لوجود المقتضي وعدم المانع اذ لا يتعقل مانعا في الظ الا التعليق بهما وهو لا يصلح
لذلك اتفاقا لعدم افادته سوى الحكم بتحقق امر عقيب امر اخر واما القائلون بكونه للامر
المجرد لا يفيده فقد اختلفوا في انه هل يفيده التعليق عليهما ام لا على اقوال الاول انه
يفيده مطلقا ذهب اليه جماعة من الاصوليين الثاني انه لا يفيده مطلقا ذهب اليه جماعة من الحنفية
الثالث انه لا يفيد لفظا ويفيده قياسا ذهب اليه الامام في الحاصل ونقل عنه
في المحصول ايضا وعن البيضاوي في المنهاج الرابع انه يفيده ان ثبت كون المعلق عليه
علة بنص الشارع على ذلك والا فلا اختاره السيد في الذريعة والعميدي وسرده في نقله
والمحقق البهائي وادعى جماعة منهم العضدي والحاجبي والامدي في الاحكام على ما نقل عنه
الاتفاق على ذلك اي على انه اذا ثبت كون المعلق علة بدليل يتكرر الامر بتكرره و
بواحد هذا المذاهب في الكتب الاصولية التي بالنص لحضري لكن نقل بعض الاجلة عن
بعض الحاسي انه يفيده ان ثبت كون المعلق عليه علة ولو بالاعتبار واحتج من قال بالاول

لوجوه الاول انه قد تكرر الحكم بتكرر ما علق به فى اوامر الشرع كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقوله الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غيرها من الاوامر المعلق عليها مع عدم قرينة تدل على ذلك الاصل عدم ما قلوا لم يفد التكرار لما تكرر بتكرره الثانى ان تعلق تكرر الحكم بتكرره بالاجماع فيكون الشرط والصفة كذلك ايضا بطل حق الاول لانه ما شيق الحكم بانتفائهما بحل منها فانهما ليست كذلك لجواز ان يثبت منا بها عند انتفائهما علة اخرى الثالث ان نسبة الحكم الى جميع اعداد الشرط متساوية فلا يختص بالجال الموجود الاول منها دون غيره وعلى هذا فنقول اما ان يجب الحكم الى جميع الاعداد عند وجود الشرط الموجود اولا كما يختفى انتفى عند وجوده ثانيا وثالثا وهكذا او وجوده فى جميع صور وجود المشروط والاول بطل اجماعا فيتعين الثانى لاستحالة الترجيح من غير مرجح الرابع ان الامر يدل على دوام الشرط فيكون تعليقه على الشرط المكرر يقتضى دوامه بيان الاولى انه اذا قال الشارع اذا وجد شهر رمضان فصم فانه يكون الصوم بدوام الشرط وبيان التاثير ان التعليق على الشرط المكرر فى معناه فيكون دائما بدوامه الخامس ان النهى المعلق على الشرط المكرر فى معناه فيكون يفيد التكرار فيكون الامر المعلق عليه كذلك ايضا قياسا لاشتراكهما فى الطلب السادس انه لو لم يفد التكرار لكان الفعل اذا لم يشترط يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الثانى يكون قضاء لا اداء لعدم تناول الامر له وذلك بط وعكن المناقشة فى الجميع اما فى الاول فنقول بانه معارض بمثله لانه لم يتكرر الحكم بتكرر ما علق به الامر فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلو كان الامر المعلق يفيد التكرار لوجب تكرار الحكم عند تكرار المعلق به وهو وصف الاستطاعة مع انه لا يتكرر بتكراره اجماعا لا يقال ان عدم التكرار هنا للقرينة الصارفة عن ارادة الظاهر فى الكلام فى مقام لم توجد القرينة عنده لانا نقول القول هذا ليس اولى من القول بالعكس وهو ان يقال ان التكرار فى تلك الاوامر انما هو لاجل القرينة الصارفة عنه واذا تعارض الدليلان فالواجب التوقف لا يقال نمنع ان القول هذا ليس باولى من القول بالعكس بل نقول القول هذا اولى لكثرة استعمال الامر المعلق عليهما فى الكتاب والسنة فى الدوام وقلة استعماله فى خلافه فان



ذلك لا يوجب القول بالعكس بكونه حقيقة فى التكرار ومجازا فى غيره فانه ان لم نقل بذلك يلزم القول بكثرة المجاز وحدوث فى الاوامر المذكورة الدالة على ان المراد منها التكرار واما ان قلنا انه حقيقة فى ذلك فلا يلزم القول بحدوث القرائن الا فى بعض المواضع الذى استعمل الامر فيه فى غيره وهو القدر المشترك بينهما والمرة واذا دار بين كون اللفظ حقيقة فى معنى يلزم منه مجاز الاصل فى موضع كثيرة وفى معنى لا يلزم منه ذلك الا فى بعض المواضع فالثانى اولى والعلم قد عرفت ان اللفظ المستعمل فى معنى كثير الظاهر انه حقيقة فيه لان المجاز المشهور فى غاية الندرة فيحصل الظن بكونه حقيقة فى التكرار لانا نقول كما انه يلزم من القول بانه حقيقة فيما عدا التكرار كثرة المجاز فى الاوامر المستعملة فى الشرع فكذا لا يلزم من القول بانه حقيقة فيه النقل الخ وذلك لان المتبادر فى عرفنا من الامر المجرد عن القرينة المعلق على الشرط او الصفة هو القدر المشترك بين المرة والتكرار فيكون حقيقة فى ذلك لما عرفت من ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فان قلنا انه موضوع فى اللغة للتكرار يلزم النقل واذا دار الامر بين كون اللفظ حقيقة فى معنى يلزم منه النقل وفى معنى لا يلزم منه ذلك فالثانى اولى ولا نم ان اللفظ استعمل فى التكرار الخ حتى يقال ان اللفظ المستعمل فى معنى كثير الظاهر انه حقيقة فيه بل نقول استعمل فى القدر المشترك واريد خصوصية التكرار من القرينة الخارجية وان الامر سلمناه فلا نم ان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة الا ترى ان العام استعماله فى الخاص فى غاية الكثرة الى ان بلغ الى حد قيل ما من عام الا وقد خص مع انه ليس حقيقة فيه وان سلمنا ذلك فانما هو فى موضع يكون استعماله فى الخاص ذلك المعنى كثيرا فى كلام اجمع اهل اللغة لا فى كلام بعض منهم كالشارع مثلا ولم يثبت ان استعماله فى كلام جميعهم فيه اكثر بل الظاهر العدم وان سلمنا ذلك فانما هو فى موضع دليل على الوضع فى مقام لم يعارضه دليل اخر كما فى المقام فانه لو قلنا بذلك لزم النقل وهو خلاف الاصل ايضا والمظنون خلافه ايضا والظن المستفاد من كثرة الاستعمال بكونه الموضع له لا نم انه اقوى من الظن المستفاد من اصالة عدم النقل بعدم كونه الموضوع له هذا ولا يخفى انه وان لم يحصل الظن من كثرة استعمال الامر المعلق فى التكرار فى كلام الشارع الظن

الموضوع له ولكن يحصل الظن فى الامر المعلق الخالى عن القرينة الظن بان المراد التكرار للاستقراء وح فيجب حمله على التكرار والعمل بمقتضاه وربما يق ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن التكرار فى ذلك الاوامر محتملا واما اذا كان محتملا فلا يحصل ح الظن ويمكن الجواب عنه بانا ان سلمنا الاحتمال فى التكرار فلا نسلم انا اكثر تلك الاوامر المعلقة على الشرط والصفة يكون التكرار فيها محتملا وح يحصل الظن من ما علق عليهما ان المراد هذا النوع من التكرار الذى استعمل فيه الاكثر ثم لكن هذا انما يستقيم ان قلنا بتقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة واما اذا قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف فلا وجه للقول بوجوب حمله عليه واما فى الثانى فبان تكرر الحكم بتكرار العلة ان سلمناه كما هو المشهور انما لاجل انه يجب تحقق المعلول عند تحقق العلة عقلا واما كل واحد من الشرط والصفة فليس كذلك لان وجوده لا يقتضى وجود المعلق عليه لا عقلا ولا سمعا بل انتفائه يقتضى انتفائه وهذا لا يوجب التكرار بلا تامل ومن هذا يظهر ضعف ما ذكره من الاولوية ايضا واما فى الثالث فبانه ان قلنا بان المراد اختصاص الحكم عند تحقق الفرد الاول من المعلق عليه للتبادر فلا كلام فى وجوب الاتيان بالفعل عند تحققه وح فالقول بتعلق الحكم به دون غيره لا يلزم منه الترجيح من غير مرجح بوجوده وح وان لم نقل بذلك فنقول الحكم لم يتعلق بكل واحد من افراد الشرط والصفة على سبيل التخيير والبدلية فى التخيير لا الجمع وح فلا يلزم الترجيح من غير مرجح لانا نقول باختصاص الحكم بفرد من غير اختصاص لما يفرد الموجود منه فى الاول او الثانى او الثالث وهكذا كما نقول فى قول القائل اكرم رجلا فان الحكم قد تعلق بكل واحد من افراده على سبيل البدلية والتخيير لا الجمع وح فلا يلزم الترجيح من غير مرجح لانا لا نقول باختصاص الحكم بفرد معين منها كالفرد الموجود منها اولا مثلا حتى يلزم ذلك بل نقول ان المكلف مخير فى الاتيان بالمامور به عند تحقق اى فرد من افراد المعلق عليه فان اختار اتيانه عند تحقق الفرد الموجود اولا كفى فى ذمته ولا يجوز له الاتيان به عند تحقق فرد اخر من افراده بنية الوجوب او الندب مثلا لعدم دليل يدل على ذلك واما فى الرابع فبان يق ان اراد من قوله ان تيد وم بدوام الشرط انه اذا لم يات (الامر)
المامور بالمامور به عند تحققه فيجب الاتيان به ما دام باقيا فذلك مم ولكن يكون خارجا عن



عن محل النزاع وان اراد انه يجب تكرار الاتيان بالمامور به ما دام الشرط باقيا وان اتى به مرة فلا نم ذلك بل هذا اول الدعوى ومحل النزاع واما ذكره من المثال فان المامور به فيه واحد والشرط واحد ايضا وهو لا تكرار فى واحد منهما وبالجملة الاستدلال بهذا الدليل على افادته التكرار فى غاية الضعف واما فى الخامس فبانا لا نم افادة النهى التكرار كما ذهب اليه المرتضى سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا قياس ولا نقول به سلمنا ذلك ولكن نقول اقتضاء النهى منه التكرار لا يكون من جهة تعليقه عليهما حتى يقاس الامر المعلق عليه بل من حيث افادته فى حد ذاته الدوام وان لم يكن معلقا واما فى السادس فبمنع بطلان اللازم اذ لا نم انه لا يكون قضاء كما هو مذهب القائلين بانه للفور ومنع الملازمة ثانيا لان هذا انما يرد ان قلنا بافادة الامر الفورية وقلنا ان الديات فى الان الاول يكون قضاء ويحتاج الاتيان به الى دليل كما ذهب بعض العلماء ايضا وان لم نقل بذلك بل قلنا انه يفيد وجوب الاتيان بالمامور به من غير دلالة على وجوب الاتيان عند تحقق الشرط فى اول المرتبة فلا يلزم ذلك كما لا يخفى واحتج من قال بالثانى بوجوه ايضا الاول ان الامر المعلق استعمل فى المرة تارة كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه وفى التكرار اخرى كما فى الامثلة المتقدمة وح فان قلنا انه حقيقة فيهما لزم الاشتراك او فى واحد منها لزم المجاز فيكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما الا للاشتراك والمجاز الثانى ان الامر قبل التعليق لا يفيد التكرار بل يستفاد منه نفس الماهية فى القدر المشترك بينهما فالاصل هنا بقاؤها على معناه الاصلى ولزوم الحمل عليه والتعليق لا يستلزم ذلك عقلا ولا نقلا الثالث التبادر فانه لا يستفاد من قول المولى لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم سوى وجوب شراء اللحم وامافى وقت دخله فلا والتبادر علامة الحقيقة وكذا لا يستفاد من قول القائل ان دخل فلان دار فى فله على كذا تكرار الجزاء بتكرره واذا كان فى عرفنا حقيقة فى ذلك فيكون فى اللغة كذلك لاصالة عدم النقل الرابع ان الخبر المعلق على شرط لا يفيد التكرار بالاجماع فالامر يكون كذلك قياسا الخامس لو افاد الامر مع الشرط التكرار فلا يخ اما ان يفيده لفظا او معنى والقسمان باطلان اما الاول فلعدم دلالة اللفظ عليه بواحد من الدلالات الثلاث واما فى الثانى فلا اذا فاد ذلك يكون الشرط كالعلة عندهم وذلك بط لان الشرط ما يقف عليه تاثير المؤثر ولا يلزم من وجوده الوجود عقلا ولا سمعا واما العلة فليست كذلك بل يلزم من وجودها وجود المعلول ويمنع التخلف

فليس احدهما مثل الاخر فلا يقاس احدهما على الاخر واذا كان اللفظ لا يقتضيه والشرط لا يقتضيه فمجموعهما
كك فمن ابن فيه الدلالة على التكرار السادس انه يصح تقييده بكل واحد من المرة والتكرار فلو كان حقيقة
فى الثانى لزم التناقض او التكرار وكلاهما باطلان السابع انه يصح تقسيمه الى كل واحد منهما عرفا والاصل
فى المقسم ان يكون حقيقة فى القدر المشترك بين افراده اذ لو كان حقيقة فى واحد منهما لما صح التقسيم
اليهما الثامن انه اذا قال لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق فلا يتكرر بتكرر الدخول فلو كان للتكرار
لتكرر واحتج السيد ره فى الذريعة على عدم افادته له على عدم افادته له وانه مشترك بينهما بوجوه المتقدمة
الدالة على عدم افادة مطلق الامر له فليراجع اليه ويمكن المناقشة فى الجميع اما فى الاول فبما تقدم
فى جواب من احتج بهذا الدليل على انه حقيقة فى الوجوب والندب واما فى الثانى فبانه ان
اراد منه انه الاصل اللفظى او القاعدة فهو مم اما الثانى فظ اذ لا قاعدة يقتضى ذلك اما الاول
فلعدم الظهور ح ايض فان الخصم لا يسلم ذلك وان اراد منه الاستصحاب فيمنع جواز التمسك به فى
مثل المقام ايض اما ان قلنا ان حجيته لاجل افادة الظن فظ لعدم حصوله فى المقام واما ان
قلنا بان حجيته للاخبار المستفيضة الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك فنقول انها وان
كانت شاملة لمثل المقام ظ لكن الظ بل المعلوم من سيرة العلماء الاعلام ان المناط فى الالفاظ
حصول الظن دون التعبد ولذا انهم يتوقفون فى موضع لم يحصل الظن بالمراد من اللفظ
ولا يعملون بالشك ويؤيد ذلك ايض عدم تمسك من يعتد به من العلماء فى الفاظ على اجرائه
فيه فى تعيين المظنون ان المراد منها ما عدى الالفاظ هذا على تسليم امكان اجراء الاستصحاب
فى مثل المقام والا فالظ انه لا يمكن اجرائه لان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهنا
لا يكون باقيا لان هذا اللفظ المعلق على الشرط او الصفة يكون مغايرا للفظ الذى كان
الواجب حمله على القدر المشترك فلا يكون الموضوع ح متحدا فتدبر واما فى الثالث
فبانا لا نم عدم تبادر الدوام فى المثال الاول لكن انما هو لاجل القرينة العادية الدالة
على انه لا يكون مرادا والكلام فى مقام لم يوجد القرينة ويمنع ما ذكره فى الثانى بل هذا
اول الدعوى وان سلمنا التبادر فنقول انه معارض فانه يستفاد من قول المولى لعبده
ان شبعت فقل الحمد لله الدوام دون المرة فلو كان حقيقة فى غيره لما تبادر والقول

بان

بان الدوام يستفاد فى هذا المثال من القرينة ليس باولى من العكس واما فى الرابع فبانه قياس
فلا يكون حجة واما فى الخامس فبان عدم افادة اللفظ له اول الكلام وعين محل النزاع فكيف
يمكن دعوى ظهوره مع ان المخالف يدعى ان الاستقراء يدل على افادته للتكرار واما فى السادس
فبما قد مناه سابقا فى جواب من استدل به على كونه للقدر المشترك فتدبر وتامل واما
فى السابع فيمنع ان التقسيم دليل على كون المقسم فى القدر المشترك وانه لو كان حقيقة فى
واحد منهما لما صح التقسيم اليهما الا ترى ان الماء ينقسم الى الماء المطلق والمضاف والوجوب
ينقسم الى النفسى والشرطى والنهى والامر ينقسم الى الوجوب والندب والنهى الى الحرمة والكل
والاستثناء الى المتصل والمنفصل الى غير ذلك من الالفاظ مع ان اللفظ ليس حقيقة فى القدر
المشترك بل يكون فيما ذكر حقيقة فى الاول احد من الاصوليين فى مقام بيان امارات
الحقيقة والمجاز من جملة امارات الحقيقة فلو كان دليلا على ذلك لذكروه هناك لانهم فى
مقام البيان هذا ولكن يمكن ان يجاب عن هذا بان عدم دلالته فى بعض المواضع على ذلك
لا يصير سببا لعدم كونه دليلا على ما ذكر لانه ليس المراد من كونه دليل الحقيقة لزومها
وجودا وعدما حتى يكون التخلف دليلا على عدم كونه امارة ودليلا بل المراد ان اغلب ا
المعانى التى وجدت فيه ذلك يكون معنى حقيقيا وح فيصير المظنون فى اى معنى وجد فيه
انه المعنى الحقيقى للغلبة والتخلف ح لا يصير سببا لرفع الظهور وايض الا ترى ان التبادر و
غيره من بعض الامارات الدالة على الحقيقة قد يوجد ان فى بعض المعانى مع ان اللفظ
لا يكون حقيقة فى ذلك مع انهم يجعلونها علامة لها ودليلا عليها والاصوليون وان لم
يذكروه انه دليل على الحقيقة فى بيان ذكراها ونهما الا انه استدل به على الحقيقة فى مطاوى
كلماتهم كما لا يخفى على المتتبع واما فى الثامن فبان غاية ما يستفاد منه ان التعليق لا
يقتضى الامر على الشرط لا يفيد الدوام وهو خارج عن محل النزاع لعدم الخلاف فيه
على ما حكاه الامدى كما نقل عنه قال ان الانشاء لا يتكرر بتكرر الشرط اتفاقا وبان عدم ا
التكرار هنا انما هو للدليل الشرطى الدال على عدم تكرار الطلاق والخلاف انما هو فيما يقتضيه
الوضع والعرف اللغوى ولولا الشرع لقلنا بالتكرار هنا ايض والمناقشة فيما احتج به السيد ره

فقد مر سابقا فلا وجه للاعادة من اراد الاطلاع فليراجع عنه واحتج من قال بالثالث على عدم افادته
لفظا ببعض ما مر من ادلة القائلين بعدم افادته التكرار لفظا وعلى افادته ذلك قياسا
بان تعليق الحكم على الشرط او المناسب الوصف كك يفيد عليته كل واحد منهما فوجب
ان يتكرر الحكم بتكرارهما لوجوب تكرار المعلول بتكرر علته والدليل على ذلك انه لو قال
المولى لعبده ان جاء جاهل فاكرمه وان جاء عالم فلا تكرمه ذمه العقلاء وعلى هذا الامر والنهى
فلا يخ ذلك اما ان يكون لاجل انه جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة لعدمه او لا يكون لاجل ذ
ذلك فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثانى فلا وجه للذم اذ لا امتناع فى ان يستحق الجاهل
له لواسطة امر وعدمه باعتبار كونه جاهلا كما لا امتناع فى ان يستحق العالم باعتبار كونه عالما
وعدمه باعتبار امر وعلى هذا فلا وجه للذم مع انا نرى ان العقلاء يذمونه فذلك يكشف
عن ان مثل هذا الكلام لشعر بعلية الشرط والصفة للحكم فيتكرر الحكم بتكرر الشرط والصفة لتكرر
وجود العلة ويمكن المناقشة فى ذلك بمنع الذم فى مقام اسم يظهر قرينة من الخارج على ان غرضه
من هذا الكلام اهانة العالم واعزاز الجاهل ولو كان التعليق عليهما يشعر بالعلية ويفيد ذلك
لذمه ايض فى مقام لم يوجد قرينة تدل عليها وان سلمنا انه يشعر بالعلية فلا نم ان العلة
المستنبطة يكون حجة ويوجب تكرر الحكم بتكررها بل المظنون عدم الحجية للادلة الدالة على المنع
من القياس بل الحجة ما يستفاد من اللفظ بواحد من الدلالات الثلاثة وقد اعترف هذا القائل
بعدم دلالة اللفظ على التكرار وح فلا وجه للقول بالتكرار فتم وقد نوقش فى ذلك بانه منقوض
بقول القائل لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت فانت الله او ان قام زيد فاكرمه
وغيرها من النظائر فان التعليق فيها لا يفيد العلية ولا يشعر بها ولذا لا يتكرر الحكم فيها بتكرر
الشرط فلو كان التعليق يفيد ذلك لوجب التكرار بتكرره وقد اجيب عن ذلك المناقشة بانه
لا يلزم من جعل الانسان شيئا علة لحكم ترتب ذلك الحكم عليها دائما الا ترى انه لو اعتق غلاما
لسواده او علة سواده لم يلزم عتق السواد عنده ان من عبيده والتنبيه على العلة لا يزيد على
التصريح فلا يلزم تعدد الطلاق ونحوه بتعدد الشرط بخلاف الشارع فانه لو علما او ظننا
انه جعل شيئا علة لحكم فانه يتكرر الحكم بتكررها وفيه نظر لا يخفى على المتدبر واحتج من قال

المعلول عند تكرر وجود م

بالرابع

بالرابع على عدم افادته اذ الترتيب كون المعلق عليه علة تامة بوجهين الاول ان العقل يحكم بوجود المعلول
عند وجود العلة بلا تامل الثانى الاجماع على ما حكاه جماعة من الاصوليين منهم الحاجبى والعضدى
والامدى على ما حكى عنه وقد نوقش فى الوجهين اما فى الاول فبانا لا نم ان العقل يحكم بوجوده
عند وجودها اذا كانت علة شرعية لان العلل الشرعية معرفات فيجوز تخلف الحكم ثم هذا
انما يتم فى العلل العقلية فان العقل يمنع التخلف بلا تامل واما فى الثالث فى منع الاجماع لوجود
المخالف وهو جماعة من الحنفية على ما نقل ويمكن الجواب عن الوجهين اما عن الاول فبان القول بجواز
تخلف الحكم عن العلة الشرعية من علم تحققها لا وجه له كما فى العلة العقلية لان احكام الشارع
تابعة للمصالح النفس الامرية لان الحسن والقبح عندنا عقليان فاذا نص الشارع على العلة و
شهدت القرائن بعدم اعتبار الخصوصية علم انها علة باعثة وموجبة فلا بد ان يكون حكم ا
الشارع فى حقنا دائما كذلك ولا يمكن التخلف لذلك الحكم على عدم المانع والا لزم الامر بالقبح او الجاء
او النهى عن الحسن او المباح وهو على الشارع مم فالقول بجواز تخلف المعلول عن العلة الشرعية
لا وجه له مع عدم المانع لاحق قد جوزنا تخلف الحكم عن العلة المانع وعلى هذا فيمكن حصوله
فى الواقع وان نعلم به ويكون مقتضاه ان يكون الحكم بخلاف الحكم الاول فلم قلتم بالتكرار مع هذا
لاحتمال لانا نقول الاصل عدم حصوله لو صح فيجب الحكم بالتكرار عند تكرارها فتم واما عن الثانى
فبان المراد اجماع من عدا هؤلاء كما يظهر من بعض عبارات القائلين له وهو حجة ايض ويجب
العمل به لحصول الظن منه وهو حجة فيجب العمل به ونقل دعوى الاجماع مع مخالفتهم لاجل عدم ا
لاعتناء بقولهم واحتج من قال بعدم تكرره وان كان المعلق عليه علة بانه لو تكرر فى العلة
تكرر فى الشرط بطريق الاولى اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة
فانه يجوز ان يخلفها علة اخرى فلا ينتفى المعلول بانتفائها واللازم باطل والملزوم مثله و
والجواب عن ذلك بالمنع من عدم التكرار فى الشرط كما هو مذهب جماعة سلمنا ذلك ولكن
نمنع الملازمة اولا لان التكرار فى العلة من اجل ان وجودها مستلزم لوجود المعلول و
هذا مفقود فى الشرط اذ وجوده ليس مستلزم لوجوده وانتفاء المشروط بانتفائه لا
يقتضى التكرار بتكرره والاولية ثانيا ولانه كما يجوز ان ينوب العلة علة اخرى فلا ينتفى

الحكم بانتفائها فكذا يجوز ان ينوب مناب الشرط شرط اخر وينتفي بانتفائه المشروط
ايضا فالقول بالنص فالحكم وبالجملة لا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف اذا عرفت
ذلك فاعلم ان كلمات الشرط على ضربين قسم منها يفيد التكرار والعموم وهو متى
ومهما ونحوهما من كلما تر للتبادر ولكن قال الفيومي في مصباح المنير بعدم افادة
الاول التكرار انه قال في ترجمته كما حكى عنه متى يكون شرطا فلا يقتضي التكرار لانه
واقع موقع ان وهي لا تقتضيه او نقول متى ظرف فلا تقتضيه التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه
في الشرط قياسا عليه وبمصباح القراء وغيره فقيل اذا قال متى دخلت كان كذا معناه اي
وقت وهو على مرة وفي قول طلقها بتيه وبين كلما فقالوا كلما يقع على الفعل جاز تكراره و
متى دخلت يقع على الزمان والزمان لا يقبل التكرار فاذا قال كلما دخلت     الكل دخلته
دخلتها وقال بعض العلماء اذا وقعت متى في اليمين كانت للتكرار فقوله متى دخلت
بمنزلة كلما دخلت والسماع لا يساعده وقال بعض النحاة اذا زيدت عليها ما كانت للتكرار
فاذا قال متى ما سالتني اجبتك وجب الجواب ولو الف مرة وهو ضعيف لان الزائد لا
يفيد غير التاكيد وهو عند بعض النحاة لا يغير ويقول قولهم انما زيد قائم بمنزلة ان
الشان زيد قائم فهو يحتمل العموم كما يحتمله ان زيدا قائم وعند الاكثر ينتقل المعنى من احتمال
احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد انتهى كلامه ولكن
ولكن المتبادر خلاف ما ذكره ولا يخفى في كتب اهل اللغة حتى اعلم مخالفتهم له او موافقتهم له
لمن الاطلاع فليراجع اليها وقسم منها وهو ان واذا لا تفيد العموم بل لا يستفاد منه سوى
تعليق امر على امر المشترك بين الدوام والتكرار للتبادر وحسن الاستفهام وتقييده
بكل واحد من القيدين وتقسيمه اليهما وهذه ظاهرة الدلالة على ان اللفظ المشترك بينهما هو
المعنى الحقيقي لا دوق حسن الاستفهام لا دلالة فيه على كونه للقدر المشترك بل الظاهر انه لاجل
انه مشترك كما لفظيا بين المرة والتكرار او يكون حقيقة في واحد منها وحسن الاستفهام
لدفع ارادة احتمال واحد منهما مجازا كما نقول ان حسن الاستفهام كما فيه دلالة على الاشتراك
اللفظي كذا فيه دلالة على الاشتراك المعنوي قال ابن ادريس في الرائم على ما نقل عنه حسن حكي م

الاستفهام

الاستفهام عند المحققين لاصول الفقه يدل على الاشتراك الالفاظ بغير خلاف فيها نسيم ولا
خلاف في ان من قال عندي ماء يحسن ان يستفهم عن قوله نجس او طاهر والظاهر كلامهم
كما يستفاد من اخره ان مراده بالاشتراك اعم من اللفظي والمعنوي والافلا وجه لدعوى
الاتفاق على الدلالة على الاشتراك اللفظي مع دعواه حسنه في قول القائل عندي ماء
فان الماء مشترك معنوي لا لفظي فتم ولا شك ان الاشتراك المعنوي والقول بانه
يكون حقيقة في واحد منهما وحسن الاستفهام لدفع التجوز عن ارادة احدهما خلاف الظاهر فان
الاستقرار في الاشتراك اللفظي والمعنوي اكثر من غيرها فيستفاد من حسن الاستفهام
ان اللفظ حقيقة في القدر المشترك او مشترك لفظيا بينهما ولما كان الثاني خلاف الاصل
فتعين ان يكون حقيقة في الاول ولكن ان وقع التعليق على واحد منها في كلمات الشارع فيجب
حمله على العموم للغلبة فان الاكثر ما علق على واحد من الشرط او الصفة فيكون المراد منه التكرار والدوام
ففي موضع لم يوجد القرينة المطلوبة لذلك لان المطلق ينصرف الى ما هو الاعم الاغلب كما ذكره جماعة
من الاصوليين والظاهر انه كذلك في الاوامر المستعملة في الكتاب واما فيما سوى ذلك من الاوامر
الواردة المستعملة فلا بد من التتبع التام فان ظهر الاغلبية فالواجب الحمل على العموم لما ذكر والا فلا
قوله وهو الامر المقيد بالشرط الخ اقول الاصوليون قسموا المعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ عليه
الى منطوق ومفهوم وهما وصفان للدلالة كما يستفاد من جماعة او المدلول كما يستفاد من اخرى
وعرف جماعة منهم الاول بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والثاني بما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق والمراد ان المنطوق هو المدلول الذي يكون موضوع الذي يثبت له ذلك المدلول
المدلول وهو الحكم في محل النطق وملفوظا به سواء كان ذلك المدلول الذي يثبت له
ملفوظا ام لا كما في المنطوق الغير الصريح وان المفهوم هو المدلول الذي لا يكون موضوعه
الثالث ذلك له في محله والمراد من المدلول هو الحكم او الوصف الثابت للموضوع والحاصل
ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء او حالا من احوال شيء مذكور في محل النطق
والمفهوم هو مدلول وسموا هؤلاء المنطوق الى صريح وغير صريح والاول ما يدل عليه ا
اللفظ بالمطابقة او التضمن والثاني بخلاف ذلك اي ما لم يوضع له اللفظ بل يكون مدلولا

الالتزاميا لما وضع له والثاني اي المنطوق الغير الصريح ينقسم عندهم الى ثلاثة اقسام
اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم ام لا والاول اما يتوقف عليه صدق الكلام الملفوظ
به كقوله ع رفع عن امتي الخطا والنسيان فانه لو لم يقدر المؤاخذة ونحوها من
الاحكام الوضعية لكان كذبا لانهما لم يرتفعا عن الامة قطعا او صحته عقلا نحو
قوله تعالى واسئل القرية فان لم يقدر الاهل لم يصح عقلا لامتناع سؤال القرية
عقلا منها او صحته شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف دينار اي مملكا لي
على الف دينار لامتناع العتق شرعا صحته يتوقف على الملك ويسمى بدلالة الاقتضاء
او لا يتوقف ويسمى بدلالة الايماء وذلك فيما اذا اقترن الحكم المذكور صريحا الملفوظ
به بوصف لو لم يكن مراد المتكلم افادة كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم لكان اقترانه
بذلك الوصف بعيدا ولكان محمولا على امر قبل ما يقع مثله في كلام البلغاء وذلك كقوله ع
للاعرابي حين قال واقعت اهلي في شهر رمضان اعتق فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع
الذي لو لم يكن علة له لكان بعيدا وذلك لان السائل عن حكم واقعة عليه يبغي له حكمها فالظاهر
ان ذكر الحكم ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وان احتمل عقلا ان لا يكون غرضه من
قوله كفر قصد الجواب بل ربما يكون من المقارنات الاتفاقية مع تفسير الكلام في قوة ان يقول
اذا وقعت فكفر وهذا يفيد علية الوقاع لذلك والحكم اما التعدية الى غير الاعرابي والى غير
الاهل فانما هو بالاجماع وسيجيء التحقيق في هذا القسم في بحث القياس انشاء الله تع ويسمى
يسمى هذا بدلالة الايماء والتنبيه والثاني هو الذي لا يكون مدلوله الالتزامي مقصودا
للمتكلم يلزم من الكلام ويسمى بدلالة الاشارة مثل قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا
وقوله تع وفصاله في عامين فانه يستفاد من الايتين بطريق الالتزام ان اقل هذه الحمل
ستة اشهر ولا شك ان بيان ذلك ليس بمقصود للمتكلم في هذا المقام بل المقصود بيان
حق الوالدة بسبب تعبها في هذه الحمل والفصال وبيان ان اكثر مدة الحمل عامين وقوله
ع في بيان صفة النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن قال تمكث
احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها لا تصلي فيستفاد منه ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما كما قال الظهر ولا شك ان هذا ليس مقصود الرسول من هذا الكلام لكن يستفاد منه و

يلزم

ويلزم منه لانه قصد من هذا الكلام المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة يقتضي ذكر اقصى ما يتعلق به
الغرض في العرف والعادة فلو كان مدة ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك لذكره ولما
لم يذكره فيستفاد منه ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهذا المرئ لكن مقصوده م عرف جماعة منهم ا
المنطوق بما يدل اللفظ بالدلالة الوضعية وعلى هذا فيكون ما يدل عليه اللفظ بطريق الاقتضاء
والايماء والاشارة من اقسام المفهوم دون المنطوق والمفهوم بخلاف ذلك ثم اعلم انه ليس مراده
في هذا المقام باللازم اللازم البين بالمعنى الاخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور الموضوع
لزوما عقليا او عرفيا ولا اللازم الاعم وهو الذي يحكم العقل باللازم بعد تصورهما بل المراد
ما اللازم في هذا المقام ما يكون للموضوع له مدخل في فهمه في الجملة ولو بانضمام مقدمات
اخر الا ترى انهم جعلوا دلالة قوله نعم كفر في قول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان على
علية الوقاع للكفارة من قبيل دلالة الالتزام مع هذا المعنى لا يلزم تصوره من تصور الموضوع له
ولا يحكم المتكلم باللزوم بينهما بعد تصورهما ايضا بل نفهم ان ذلك المعنى هو المراد من اللفظ الا
بعد التامل والتفكر التام لا يخفى على المتدبر ذلك غيرها من الدلالات والمفهوم ايضا
ينقسم الى قسمين موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور ان كان موافقا للمذكور فهو الاول
والا فالثاني وهو على اقسام الاول مفهوم الزمان والمكان السابع مفهوم العدد الثالث ا
الغاية الرابع مفهوم الصفة السادس مفهوم الزمان والمكان السابع مفهوم الحصر الثامن مفهوم
اللقب ان قلنا التاسع مفهوم انما العاشر مفهوم الاستثناء وكذا ذكره جماعة والحق ان دلالة ا
التاسع والعاشر اثبات الحكم بشيء والنفي على ما عداه انما هو بطريق المنطوق لا المفهوم والقسم
الاول من المفهوم يسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وقال بعض المحققين انما يسمى بلحن
الخطاب لان اللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم مما يفهم من اللفظ ويسبق الى الذهن
عند سماعه يسمى بهذا الاسم اشعارا بانه معناه وبفحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم من اللفظ
على سبيل القطع وهذا النوع من المفهوم كذلك انتهى وذلك كقوله تع ولا تقل لهما ا
اف فانه يعلم من حال التاليف وهو مما في محل النطق حال الضرب ايضا وضرب ويكون في
علمه ثم اعلم ان هنا مقامين الاول هل يشترط في جواز التعدية ان يكون المسكوت عنه
اولى بالحكم من المذكور في محل النطق او التساوي كاف في جواز التعدية يستفاد من جماعة

بينهما

الاول من اخرى الثانى ومع فرض ذلك اى كون المسكوت عنه اشد مناسبة بالحكم من ا
المذكور فى محله او مساو لم يتوقف على معرفة النوع من الحكم وعلته الثانى ان تعدية
الحكم الى المسكوت عنه هل هى من طريق القياس ام لا بل بطريق دلالة اللفظ من
دون توقف على نص المقيس عليه والمقيس والجامع بينهما فذهب جماعة الى الاول
والمشهور على مانقل عنه الحاجبى والعضدى الى الثانى استدل من قال بالاول
بوجوه الاول انه لو كان التعدى بالقياس لا بمقتضى اللفظ لما قال به من انكر حجية
القياس واللازم بط فالملزوم مثله الثانى انه ربما ورد من مولنا فلان لا يملك حبة انه
لا يملك شيئا وان كان اقل من حبة او اكثر ويتبادر هذا المعنى دليل على ان اللفظ عليه اما
بطريق المطابقة ان قلنا انه منقول من المعنى اللغوى لافادة هذا المعنى كما اختاره جمع او
بطريق الالتزام وعلى اى حال فيكون دلالة اللفظ عليه من قبيل دلالة اللفظية دون
القياس الثالث ان الاصل فى القياس ان لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا وفى المقام
قد يكون مندرجا فى قولهم فلان لا يملك حبة فانها داخلة فى الفرع وهو الزائد
عنها **وعكس المنافيه فى الجمع** اما فى الاول فنقول ان من القياس ما هو حجة اتفاقا
وهو ما علم فيه علة الحكم وعلم وجودها فى الفرع ايضا والقياس الاولوية ان كان من هذا
القبيل فيعمل به المنكر للقياس ايضا فعمل المنكر لا دلالة ان كان على عدم كون التعدية بالقياس
وان لم يكن كك بل كان علة الحكم مظنونا وعلما او ظنا وجودها فى الفرع ايضا فح لا نم بطلان
اللازم لانه ح لا يعمل به وايضا ان عمله لا دلالة فيه على عدم كون التعدية به لاحتمال ان يكون
اخطا فى عدم كونه قياسا وعمل به زعما انه ليس بقياس فتم واما فى الثانى فمنع ان الحاكم
يفهم من اللفظ التعدية مع قطع النظر عن المعنى المناسب بل يمكن ان يق انه انما يفهم بتوسط
حركة ذهنية من معبر من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم فى الاصل ويتوهم
بسرعة انتقال ذهنه الى فهمه ان هذا من نفس اللفظ لا من ملاحظة المعنى وان سلمنا
فنق ان القياس مطلقا لا يتوقف على ملاحظة المعنى المناسب واستحضاره حتى يفهم حكم
الفرع بل يفهم حكمه من اللفظ الدال على حكم الاصل كل من هو عارف باللغة من دون

توقف

توقف على ملاحظة المعنى المناسب حتى يحكم بثبوت الحكم الثابت للاصل للفرع والمتوقف
على ملاحظة المعنى المناسب انما هو ماعداه كذا قيل وعلى هذا الجواب فيكون النزاع بين ا
الفريقين لفظيا كما اشار اليه بعض المحققين على ما نقل فى المعالم لان الفريقين اتفقا
على ان هذا المعنى يفهم من اللفظ من توقف على ملاحظة المعنى المناسب حتى يحكم
بثبوت الحكم الثابت للاصل للفرع واما عن الثالث فبالمنع ان المراد ان مطلق ا
القياس يكون كك بل هذا اول الدعوى **واحتج** من قال بالثانى بانه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب المقتضى بثبوت الحكم وكونه اشد مناسبة فى الفرع لما فهم ان الحكم الثابت
للمذكور فى محل النطق ثابت للمسكوت عنه ولو كان اللفظ دالا لفهم بثبوت ان الحكم لم من غير
ان يحتاج الى ملاحظة امر اخر كما فى مدلولات الالفاظ التى وضعت لها وربما يمكن ان
يمكن يجاب على هذا بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لاعتباره
لاجل انه شرط فى دلالة اللفظ على حكم المفهوم بطريق الالتزام كما فى المعانى الالتزامية الاخر
فانها لا تفهم الا بعد اعتبار المعنى الذى وضع اللفظ له صريحا اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق
فى المقام الاول على تقدير كون التعدية بل لو علمنا علة الحكم فى الاصل وعلمنا بوجودها
فى الفرع فيجوز التعدية ايضا كما فى المنصوص العلة ولا يشترط الاولوية اصلا وفى المقام ا
الثانى ان دلالة اللفظ على ثبوت الحكم للمسكوت عنه بطريق الالتزام العرفى دون المطابقة
والتضمن كما هو المنقول من المشهور لان المتبادر من اللفظ ح ثبوت الحكم للمذكور فى محل
النطق وينتقل الذهن بعد تصور هذا المعنى الى المعنى اللازم ويحكم بثبوت الحكم له فى المدلول
الالتزامية الاخر ولو كان اللفظ منقولا لمعنى اخر فى العرف سوى ما وضع له اللفظ لغة لتبادر
ذلك المعنى دون الموضوع له لغة مع انه لا يتبادر كما هو الظ ولانه لو اراد المتكلم هذا المعنى
اللغوى من اللفظ اى ثبوت الحكم للمذكور فى محل النطق دون غيره وهو ثبوت
الحكم لما سوى المذكور فى محله واستعمل اللفظ منقولا فى ذلك المعنى فلا يق عرفا انه
مجاز واستعمال فى غير الموضوع له ولو كان اللفظ منقولا عرفا الى اخر لما صح فى العرف
ان يق انه استعمل فى غير ما وضع له وفى غير معناه الحقيقى ويؤيد ما ذكرناه اطلاق الكل

من باب القياس على عموم النص او الاولوية
فى جواز التعدية

الاصوليين بل جميعهم ان دلالة اللفظ بطريق المفهوم دون المنطوق على ثبوت الحكم ا
لمسكوت عنه والمفهوم عندهم من المدلول الالتزامى دون المطابقى كما هو الظ ولما لا
يترتب ثمرة يعتد بها فى تحقيق ان دلالة اللفظ على ثبوت الحكم للمسكوت عنه بطريق ا ا
لمنطوق او المفهوم لاتفاق الفريقين على ان ثبوت الحكم للمسكوت عنه هم من اللفظ و
وانما فهم فى الفرع على ان ما فهم منه عرفا حجة ويجب العمل به فلا جدوى فى اللفظ لحقق
ان دلالة اللفظ على ثبوت الحكم للمسكوت عنه هل هو بطريق المطابقة او الالتزام ولذا اوضحنا
لك ذلك على وجه الاجمال وذكرنا بعض الادلة للطرفين والعاقل يكفيه الاشارة ثم اعلم ايضا
انه لو قلنا ان مفهوم الموافقة من باب القياس فالمتبادر يشترط فى جواز تعدية الحكم
الى غير المذكور فى محل النطق العلم بعلة الحكم ووجودها فى الفرع بطريق القطع واليقين
واما اذا لم يكن كك بان لا نعرف علة الحكم على سبيل القطع واليقين ونعرفها على سبيل الظن
والتخمين او لا نعرف وجودها فى الفرع فالظ انه لا يجوز التعدى واثبات الحكم لغير المذكور
فى محله للادلة المستفيضة بل المتواترة الدالة بعمومها على المنع من العمل بالقياس مع
عن فهم الشامل باطلاقها لمحو هذا القياس الذى يكون المسكوت عنه اولى عقلا بالحكم
من المذكور مما يستفاد من بعض الاخبار من ان هذا قياس ايضا فى عرفهم ع واحاديثهم يفسر
بعضها بعضا ولورود النهى عنه بخصوصه فيما رواه شيخنا الصدوق قده فى الصحيح عن ابان
قال قلت لابى عبد الله ما تقول فى رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر
من الابل قال قطع اثنين قال عشرون قال قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا
قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه
عشرون ان كان هذا يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذى قاله
الشيطان فقال ع مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تقابل الرجل الى الثلث
فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين وما روى من قولهم ع لو كان الدين يؤخذ بالقياس يوجب
على الحائض ان تقضى الصلوة لانها افضل من الصوم وما رواه الكلينى باسناده الى محمد

بن حكم

ان للاسم والفعل معنى كاينا فى نفس الكلمة الدالة عليه واذا
لاحظ العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة مثلا جعله
الة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بالمفهومية ولا
يصلح ان يكون محكوما عليه وبه ولا يمكن ان يتعقل الا بذكر
متعلقه بخصوصه والى ان يدل عليه الا بضم كلمة دالة على
متعلقه والحاصل ان لفظ الابتداء موضوع لمعنى كلى ولفظة من
موضوعة لكل واحد من جزئياته المخصوصة المتعلقة من حيث
انها حالات لمتعلقاتها والات لتعرف احوالها وذلك المعنى الكلى
يمكن ان يتعقل قصدا ويلاحظ فى حد ذاته فيستقل بالمفهومية
ويصلح ان يكون محكوما عليه وبه واما تلك الجزئيات فلا تستقل بالمفهومية
ولا تصلح ان يكون محكوما عليها وبها اذ لابد فى كل منها ان يكون
ملحوظا قصدا ليمكن ان يعتبر النسبة بينه وبين غيره بل تلك الجزئيات
لا تتعقل الا بذكر متعلقاتها ليكون الات لملاحظة احوالها وهذا
هو المراد بقولهم ان الحرف ما دل على معنى فى غيرها واذا عرفت
هذا علمت ان المراد بكون المعنى فى نفسه مستقلا بالمفهومية

وبكينونة المعنى في نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة
الى ضم كلمة اخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية فرجع كينونة
المعنى في نفسه الكلمة الدالة عليه الى امر واحد هو استقلاله
بالمفهومية ففي هذا الكتاب الضمير المجرور في نفسه يحتمل الرجوع
الى ما الموصولة التي هي عبارة عن الكلمة وهذا هو الظاهر ليكون
على طبق ما سبق في وجه الحصر من كينونة المعنى في نفس الكلمة
ويحتمل ان يرجع الى المعنى تنبيها على صحة ارادة كلا المعنيين ولكن
عبارة المفصل ظاهرة في المعنى الاخير وارجاع الضمير الى المعنى
لعدم مسبوقيتها بما يدل على اعتبار كينونة المعنى في نفس الكلمة
ولهذا جزم المص هناك برجوعه الى المعنى وبما سبق من التحقيق
ظهر انه لا يختل حد الاسم جمعا ولا حد الحرف منعا بالاسماء اللازمة
الاضافة مثل ذو وفوق وتحت وقدام وخلف الى غير ذلك لان
معانيها مفهومات كلية مستقلة بالمفهومية ملحوظة في حد ذاتها
فالتزامها لتعقل متعلقاتها اجمالا او تبعا من غير حاجة
الى ذكرها لكن لما جرت العادة باستعمالها في مفهوماتها

اذا ذكر الضمير صح

الا مر لازم نداده دليل طايد واكه نتيجه است بلكه از تصديق بمقدمتين ان لازم مى آيد
تصديق دليل طايد خرج الاستقراء والتمثيل اذ لا يلزم منهما اه حاصل كلام محشى
اين است كه صحيح از استقراء وتمثيل نداد دخول دركو بلكه كاه هست كه تخلف ميكند
مطلوب ازان هنگام ادراک اكثر افراد شى ويافتن حكمى در هريك از افراد كرجه
در اغلب اوقات ظن مطلوب يعنى اثبات حكم از براى همه افرادان شى حاصل
مى شود اما كاه كه حاصل نمى شود ظن نسبت بكل افراد بواسطه يافتن خلاف امر
مذكور در بعضى از افراد چنانچه بعضى مثال درين اشكال دو جزئى در علم حكم
اكرچه در اكثر اوقات ظن حاصل مى شود كه هر دو جزئى شكل اند در حكم اما كاه
باشد كه ظن حاصل نشود زيرا كه مى تواند بود باعتبار خصوصيتى در احدهما حكم ثابت
نشود و در ديكرى يافت شود قوله يرجع الى قياس من شانه چنين كفته مى شود
كه ا مساوى ب و ب مساوى ج نتيجه ميدهد كه ا مساوى ج بعد از ان نتيجه را صغرى
ميكنيم وميكوييم كه ا مساوى ج و كل مساوى لمساوى ج مساوى ج پس نتيجه ميدهد كه ا مساوى ج
پس قياس اول نسبت به نتيجه اول داخل در قياس است وهمچنين در استلزام ان نتيجه
محتاج بمقدمه بيگانه نيست اما نظر به نتيجه دويم قياس نيست زيرا كه محتاج است بمقدمه
بيگانه نيست اما نظر به نتيجه دويم قياس نيست زيرا كه محتاج اجنبى بواسطه انكه نا صم نشود
كه هر مساوى مساوى اشى است نتيجه نميدهد وهكذا هر جا كه مقدمه خارجيه صادق

باشد نتيجه ميدهد وهر جا كه كاذب باشد نتيجه نمى دهد ولهذا هر جا كه مقدمه خارجيه
صادق مثل انصف لب وب نصف لج نتيجه نميدهد كه ا نصف ج زيرا كه نصف نصف
شى نصف ان شى نيست بلكه ربع ان شى است مثلا يك نصف دو است ودو نصف چهار است
وحال انكه يك ربع چهار است نه نصف چهار اكر كويى كه شما تقرير كرديد كه هر جا
مقدمه خارجيه حق باشد نتيجه خواهد بود پس چون است كه مقدمه موقوف بر موقوف
شى موقوف است بران شى حق است وحال انكه نتيجه قياس الطلاق موقوف على النكاح
موقوف على رضاء الطرفين لازم نداد حق بودن الطلاق موقوف على رضاء الطرفين
زيرا كه طلاق موقوف نيست برضاى طرفين جواب كفته مى شود كه نتيجه اين قياس
حق است بواسطه انكه معنيش اين است كه طلاق موقوف است برضاء طرفين كه نكاح
موقوف است بران نه انكه نه انكه موقوف است برضاء طرفين در وقت طلاق وشكى
نيست كه تا اولا رضاى طرفين در نكاح بهم نرسد وبعد از ان نكاح منعقد نشود طلاق
متحقق نمى تواند شد مثلا وقتى كه بكويند نشستن در خانه موقوف است بر وجود خانه
ووجود خانه موقوف است بر وجود بناء پس وجود خانه موقوف است بر وجود بناء اين
معنى ندارد كه در حين نشستن متحقق نمى شود اما بعد از رفتن خانه نشستن بفعل
مى آيد هرچند بنا مرده باشد همچنين صادق است كه تا اول رضاى طرفين ونكاح بهم نرسد
طلاق صورت نمى بندد اكرچه در حين طلاق رضاى طرفين لازم نيست قوله والا فاقتى

الى

الى اكر كسى كويد كه بنا بوين لازم مى آيد كه مثل قياس كل ج ب وكل ب ب داخل
قياس استثنائى باشد زيرا كه نتيجه اش كه كل ح ب باشد عين صغرى اشد
حال انكه اقترانى است بهيئت شكل اول استثنائى زيرا كه استثنائى مشتمل است بر كلمه
استثناء ومركب است از متصله يا منفصله وقياس مذكور چنين نيست جواب كه مثال
ا نه مولفها انا اصل قياس بيرون است وداخل در صحيح از افراد قياس نيست
زيرا كه قياس ان است كه نتيجه اش لازم است از علم بمقدمتين يعنى بعد از تصديق
بمقدمتين حاصل شود تصديق نتيجه ودر مثال مذكور علم به نتيجه پيشتر از
علم بمقدمتين حاصل مى شود وكسى را ميرسد كه بكويد اكرچه ازين قرار باشد مثال
قول مذكور نقض وارد نمى آيد اما مثل زيد انسان وكلا شى من الانسان
بانسان وارد مى آيد زيرا كه نتيجه اش يعنى زيد ليس بانسان نقيض وماده كذب است
در قياس واكر بجاى مادله وهيئة نتيجه با نقيض نتيجه كفته شود نيز وارد ميباشد كل
وجواب ازين مى توان كفت بطريقى كه منقض جاليا وبحث اول نيز باشد يا مختو احد
كه مراد از بودن نتيجه بهيئة وماده در قياس ان است كه مغاير باشد ماده وهيئة
نتيجه با نتيجه با بطريقى كه ماده وهيئة نتيجه در قياس نتيجه حكم بالفعل نداشته باشد
زيرا كه اكر حكم بالفعل داشته باشد خواه عين نتيجه باشد خواه نقيض نتيجه از قياس
بيرون است اما اول بواسطه انكه ظاهر شد نيز در جواب قيا پس اول وامر ثانى

از جواب آنکه موقوف است علم بنتیجه و علم مقدمات و هرگاه نقیض نتیجه بعینه مذکور
باشد در قیاس لازم می آید که قیاس علم بنتیجه زیرا که با وجود علم به نقیض نتیجه
محال است علم بنتیجه پس امثال قیاس اول و ثانی هر دو بیرون است از اصل قیاس
زیرا که در یکجا نتیجه بعینه مذکور است بخلاف قیاس استثنائی که نتیجه اگر چه بمادته
و هیئته مذکور است اما حکم بالفعل ندارد زیرا که اجزاء شرطیه حقیقیه بالقوة اند
بالفعل پوشیده نیست که فهم آنچه مذکور شد از عبارت بمادته و هیئته اگر چه
بعید است اما ظاهر است از فهمیدنش از عبارت بمادته و هیئته اگر چه بعید است اما
ظاهر است از فهمیدنش از عبارت نتیجه یا نقیض نتیجه زیرا که متبادر از این عبارت
خلاف معنی مقصود است بواسطه آنکه ظاهر از نتیجه و نقیض نتیجه نتیجه باشد بعینه
لکن چون در اصل قیاس معتبر است مغایرت مقدمات با نتیجه یا نقیض نتیجه چنانکه
ذکر کرده شد می توان یافت که مراد از این عبارت بمادته و هیئته است که مذکور شد
و اگر در بیان فرق گفته شود که اگر نتیجه یا نقیض او بحرف استثنا باشد استثنائی است
و الا اقترانی ظاهر می شود فرق بین هذا و بین ... لکونه الموضوع فی الکمال اخص
اه این در موجبه ظاهر است بواسطه آنکه اعم موضوع موجبه جزئی اگر می شود اما موضوع
موجبه کلی که اشرف مطالب است نمی شود بلکه در اکثر چه مساوی موضوع می شود
پس قول محشی در غالب اخص موضوع است این معنی ندارد که مطلب در غالب کلی

است